BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN“

HERAUSGEGEBEN VON

Dr JOH. GÖTTSBERGER
PROFESSOR DER ALTTESTAMENTL. EXEGESE
IN MÜNCHEN

UND

Dr JOS. SICKENBERGER
PROFESSOR DER NEUTESTAMENTL. EXEGESE
IN BRESLAU

VIERZEHNTER JAHRGANG

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1917
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, STRASSBURG UND WIEN

Inhalt des vierzehnten Jahrgangs.

Ein hebräischer alphabetischer Psalm in der Weisheit Salomons Kap. 9.

Von Dr Norbert Peters, Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt in Paderborn.

Schon der alte Houbigant hat die Meinung vertreten, ein Teil der Weisheit Salomons — er meinte Kap. 1–9 — sei ursprünglich hebräisch verfafst gewesen, aber von einem anderen Schriftsteller, vielleicht von dem griechisch schreibenden Verfasser des übrigen Buches, ins Griechische übersetzt und so in das griechische Buch aufgenommen. Herbst-Welte (II, 3 S. 187) meinte, dafs das Buch zwar von „einem späteren Israeliten in griechischer Sprache niedergeschrieben sei, so jedoch, dafs sich derselbe zuweilen nach einer bestimmten (hebräischen oder auf Hebräischem ruhenden) Vorlage richtete". Er dachte dabei auch an Stellen des zweiten Teiles, z. B. an 16, 9 (Erklärung der tödlichen Heuschreckenbisse durch Verwechslung von עָרֹב und אַרְבֶּה). Diese Anregungen stellten schon deutlich die Frage nach hebräischen Quellenschriften der Weisheit Salomons. Sie wurden aber nicht weiter verfolgt; auch in der Debatte über die Ursprache des Buches ging man aufs Ganze, nicht auf die Teile. Dagegen hat F. Focke in seiner sehr beachtenswerten Schrift „Die Entstehung der Weisheit Salomos" (Göttingen 1913) einen Teil des Buches, der zu dem von Houbigant für einen hebräisch schreibenden Autor reklamierten Abschnitte gehört, in methodischer Untersuchung unter die Lupe genommen. Er kommt zu dem Ergebnis, Kap. 1—5 seien zur Zeit der Regierung des Alexander Jannäus in Palästina von einem Pharisäer hebräisch geschrieben.

Diesen Teil, eine pharisäische Streitschrift gegen die Sadduzäer, habe der griechisch schreibende Verfasser des übrigen Buches ins Griechische übersetzt und als eine Art Einleitung für seine eigene in Ägypten verfaſste Schrift benutzt. Ich stimme Focke zu in der These von einer hebräischen Quellenschrift für Kap. 1—5 und ihrer Übersetzung durch den Autor unseres heutigen griechischen Buches der Weisheit Salomons unter Verweisung auf meine Anzeige in der OrLz 1915, Sp. 212—216. Den hebräischen Quellenschriften für das übrige Buch kann aber noch weiter nachgegangen werden. So glaube ich, für Kap. 9 des Buches als Vorlage einen hebräischen alphabetischen Psalm nachweisen zu können, den der Verfasser in griechischer Übersetzung seinem Salomon als Gebet um Weisheit in den Mund legt.

Es fällt zunächst auf, daſs die 2 ersten Distichen des Gebetes mit ihrem je ersten Worte sogleich die א- und die ב-Strophe in θεὲ πατέρων = אלהי אבות und (ἐν) τῇ σοφίᾳ σου = בחכמתך ergeben. Schaut man dann aufs Ende des Psalmes, so bieten die 2 letzten Langzeilen mit ἔπεμψας = שלחת und τὰ ἀρεστά σου = תאותך, also abermals mit dem je ersten Worte, die ש- und die ת-Strophe. In beiden Fällen braucht man nur wie auch bei der ב-Strophe über καί hinwegzusehen; über dieses s. unten zu V. 2. Man bemerkt auch gleich, daſs die Länge des Psalmes — Fritzsche sowohl wie Swete bieten in ihren Ausgaben 46 Kurzzeilen, d. i. 23 Langzeilen — ungefähr derjenigen eines alphabetischen Liedes von 22 Langzeilen entspricht, in dem jede Langzeile mit einem neuen Buchstaben des Alphabets beginnt. Ein Mehr findet sich nur in Vet. Lat. 9, 18 in dem sicher unechten Zusatze *quicunque placuerunt tibi Domine a principio,* der erläuternd zu dem folgenden Abschnitte vom Wirken der Weisheit in der Geschichte (Kap. 10—19) überleiten will.

Auſserdem erscheint das Kapitel mit seiner Umgebung nur lose verknüpft als Abschluſs der vorhergehenden Betrachtung über die Weisheit (Kap. 6—8) vor der Betrachtung des Wirkens der Weisheit in der Geschichte (Kap. 10—19).

Es sei an den alphabetischen Psalm am Ende des Buches der Sprüche Salomons (31, 10—31) und des Jesus Sirach (51, 13—30) erinnert; bei Jesus Sirach geht zudem als Kap. 44—50 eine Betrachtung über das Wirken der Weisheit Gottes in der Geschichte voraus, wie hier in Kap. 10—19 eine solche folgt.

Es darf auch nicht übersehen werden, dafs Kap. 9 von seiner Umgebung formell gerade in mehreren Punkten sich abhebt, die auf eine hebräische Grundlage hindeuten. Die Hebraismen sind verhältnismäfsig zahlreich; man vergleiche die unten gegebene Rückübersetzung ins Hebräische mit Gr. Abgesehen von ein paar Partizipien, einfachen Final- und Bedingungssätzen herrscht die hebräische Parataxis, nicht die griechische Periodisierung. Der semitische Parallelismus der Glieder ist sehr gut durchgeführt. Auch Siegfried ist es deshalb z. B. hier nicht eingefallen, auch nur in einem Satze Prosa zu sehen. Im Gebrauche der Partikeln trifft man keineswegs die griechische Lebendigkeit. Μὲν — δὲ, μὲν, οὖν, ἀλλὰ finden sich gar nicht, ἤ einmal, δὲ zweimal, γὰρ fünfmal. Dagegen führt καὶ (33mal) den Herrscherstab. Die attributive Stellung liest man nur einmal (9, 4); von Relativsätzen ist das Kapitel ganz frei. Die sog. Spaltung, in der das Verbum zwischen das Substantivum und sein Beziehungswort tritt, sucht man in Kap. 9 vergebens; für Kap. 6—8 und 10 dagegen zählt Focke gleich 20 Fälle dieser Figur auf. Überhaupt möge aus Fockes Schrift S. 52—60 ersehen werden, wie es in allen diesen formellen Dingen in den übrigen Teilen der Weisheit, abgesehen von Kap. 1—5, ganz anders steht.

Diese Beobachtungen sind Grund genug, methodisch der Frage nachzugehen, ob vielleicht Weisheit Kap. 9 ein hebräischer alphabetischer Psalm zugrunde liegt.

Um mit der Frage des Umfanges des Psalmes zu beginnen, so bin ich von Jesus Sirach her gewohnt, die tristichischen Sinngruppen vor allem ins Auge zu fassen. Denn in diesem Buche hat die induktive Einzeluntersuchung aller

einzelnen Tristichen mich zu dem mir sicheren Ergebnis geführt, dafs das ganze Buch distichisch gebaut ist und sämtliche Tristichen nur scheinbare sind. Dagegen hilft kein allgemeines Räsonnement, sondern nur die Nachprüfung der Einzelheiten meiner Bücher über Jesus Sirach von 1902 und 1913. Nach Swetes Ausgabe würde nun Kap. 9 sechs Tristichen enthalten, nämlich V. 5. 8. 11. 12. 16 und 18. Allein der Parallelismus rät, V. 11 III und V. 12 I zusammenzufassen und V. 11—12 in drei Distichen statt in zwei Tristichen zu zerlegen, ferner V. 16 III mit V. 17 I und V. 17 II mit V. 18 I zu verbinden, so dafs V. 18 II und V. 18 III als letztes Distichon übrig bleiben. In V. 5 und in V. 8 aber ist je ein Stichos als Zusatz (u. E. des griechischen Übersetzers) verdächtig. In V. 5 ist St. I die Begründung von V. 4 II und St. III die Begründung von V. 4 I. V. 5 II dagegen stört die künstlerische logische Gruppierung der chiastischen Stellung V. 4 I + II und V. 5 I + III. Aufserdem findet sich ὀλιγοχρόνιος nur hier in der griechischen Bibel. Dasselbe gilt von μίμημα in V. 8 III (auch μιμέομαι steht nur in der Weisheit Sal.). Dieser Stichos ist zudem für diesen Teil des Buches auffällig lang, und die Idee vom Tempel zu Jerusalem als Symbol des Weltenbaues (vgl. Aarons wallenden Mantel 18, 24 als Symbol der Welt) ist im Zusammenhange des Gebetes nicht nur völlig überflüssig, macht vielmehr den Eindruck des Angeklebten.

Der Satz: „Weish. 9 war ursprünglich auf 22 Langzeilen berechnet“ ist demnach genügend wahrscheinlich, um ihn zunächst wenigstens als Hilfshypothese zu benutzen für den Versuch einer Rekonstruktion des als Grundlage des Kapitels vermuteten hebräischen alphabetischen Psalmes. Gelingt dieser Versuch, so bestätigt sein Ergebnis gleichsam als Probe aufs Exempel wiederum die obigen Erörterungen über die hebräische Grundsprache und über den ursprünglichen Umfang des Liedes. Ich gehe demnach die einzelnen Verse des Psalmes in der Richtung meiner Vermutung durch, füge aber gleich einige Bemerkungen zu dem am Ende folgenden Rückübersetzungsversuch des Ganzen bei.

Methodisch wird die Übersetzungsweise der Septuaginta im allgemeinen, besonders aber der Weisheitsbücher, gebührend zu berücksichtigen sein. Wertvolle Fingerzeige für Einzelheiten der Wiedergabe der griechischen Wörter im Hebräischen bieten jene Partien des AT, an die der Psalm inhaltlich stärker sich anlehnt, nämlich Salomons Gebet um Weisheit 3 Kg 3, 6—9 und 2 Chr 1, 7—10, der Salomonspsalm 72 und die grofse Rede der personifizierten Weisheit Spr Kap. 8. Für die Wiederherstellung der alphabetischen Stichworte ist auch die Vergleichung mit den übrigen alphabetischen Abschnitten des AT nützlich. Denn in den alphabetischen Kapiteln „bedingte oder bevorzugte die Eigenart der Sprache gewisse Versanfänge“; aufserdem „bildete sich eine stilmäfsige Vorliebe für bestimmte Wörter heraus“ [1], so dafs der Analogieschlufs hier gröfseren Wert hat.

V. 1. Zur Situation vgl. 3 Kg 3, 5f. Θεὲ πατέρων im Anfange ergibt mit אלהי אבות die א-Strophe. Vgl. אֵל Nah 1, 2 als Anfang des alphabetischen Psalmes. Κύριε τοῦ ἐλέους = בעל הרחמים nach Midr. Lev. rabb. XVII, 160 c (bei J. Levi). (Ἐλέους) σου ist infolge vertikaler Dittographie eingedrungener Textfehler; om. C. 106. 248. 254. 261. Ae. Cp. (auch der von Thompson in seinen Resten herausgegebene koptische Papyrus [Oxford 1908. Cp.* im Folgenden] weifs von σου nichts). Lat. Syr. Vgl. schon Sir 50, 16 einfaches רחום als Gottestitel wie hier Κύριε τοῦ ἐλέους. Zu der Beliebtheit der Hervorhebung der Barmherzigkeit Gottes im nachbiblischen Judentum s. etwa K. Kohler, Grundrifs (1910) S. 95ff 152f. Τὰ πάντα = הכל Sir 43, 27. Für die Wiedergabe von ὁ ποιήσας durch das Verbum finitum spricht 3 Kg 3, 6 (עשית), da Salomons Gebet um Weisheit aus dem Königsbuche den Autor beeinflufst hat.

V. 2. An κατεσκεύασας B. C. 23. 68. Ae. Cp. Cp.* Lat. Sh. Syr. wird festzuhalten sein. Der echt hebräische (wahrscheinlich stand freilich in V. 1 nicht עושה, sondern עשית)

[1] M. Löhr in seinem wertvollen Aufsatze „Alphabetische und alphabetisierende Lieder im AT“ (ZatW 1905, 190).

Übergang vom Partizipium zum Verbum finitum ist in κατασκευάσας א. A. 55. 106. 157. 248. 253. 254. 261. 296 vermieden, vielleicht auch unter dem Einflusse von Stellen wie Is 40, 28; 45, 7. Dagegen ist καί verdächtig, da es die biblische Poesie im Anfange des ersten Stichos der Langzeile zu vermeiden pflegt, so gern sie es auch im Anfange ihres zweiten Stichos setzt; om. Cp. Cp.* Wie gerne Kopisten und Übersetzer die Verbindungspartikeln hinzufügten, ist dagegen bekannt. Ist καί aber sekundär, so würde τῇ σοφίᾳ σου hebräisch בחכמתך entsprechen, so dafs die ב-Strophe herauskäme. בְּ ist auch Ps 9, 4; 25, 2; 34, 3; 111, 1; 112, 1; 119, 9 10 11 13—16; 145, 2 Nah 1, 3; Lam 3, 6 für die ב-Strophe verwendet. Κατεσκευάσας = יצרת; vgl. Is 45, 9 יצר parallel עשה. בראת (Is 43, 7 und 45, 7 steht ברא parallel עשה) kommt minder wahrscheinlich in Betracht, weil κτισμάτων wohl nach Sir 16, 16 26 Syr. בריות entsprechen wird. Ὑπό σου γενομένων ist m. E. nur erläuternde Wiedergabe des Suffixes in Verbindung mit der Wurzel des Substantives בריות.

V. 3. Καί 1⁰ = גם bietet die ג-Strophe; vgl. Ps 25, 3; 119, 23. 24 Lam 3, 8; 4, 3. Gegen alle anderen Zeugen ist in Lat. und Syr. καί ausgefallen, weil *ut* bezw. ܘ wiederholt wurde. Κόσμος = עולם wie Koh 3, 11 (s. A. Scholz dazu) Sir 3, 18; 4, 23; 16, 7. Διέπειν nur noch Weish 9, 3; 12, 15. Auf יורה führte mich Sir 16, 7 mit המורים עולם. Ἐν εὐθύτητι ψυχῆς = בישרת לבב 3 Kg 3, 6 (Salomons Bitte um Weisheit); vgl. בְּיֹשֶׁר לֵבָב Ps 119, 7. Zu בְּתֹם וצדק vgl. in 3 Kg 9, 4 (Gottes Verheifsung an Salomon) das בישר parallele בתם לבב. Dagegen würde 3 Kg 3, 6 באמת ובצדקה = ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ empfehlen; vgl. auch Ps 72, 1. 2.

V. 4. Δός μοι ergibt תן לי; vgl. 3 Kg 3, 9 Ps 72, 1 I. Gab es dialektisch zur Zeit der Entstehung des Psalmes ein נדן statt נתן, somit auch ein דן לי oder דנה לי statt תן לי oder תנה לי? Vgl. נֵדֶן = *Lohn* Ez 16, 33 neben נֵדֶה, talmudisches נְדוּנְיָה = *Aussteuer*, assyrisches nadânu = *geben* und arabisches نَدًى = *Gabe.* Oder liegt in δός μοι eine freie Übersetzung vor? Dann liefse der Umstand, dafs Ps 119, 25 31 und Lam

4, 4 דבק als alphabetisches Stichwort auftritt, an דַּבֵּק לִי denken. Das Pael von דבק findet sich freilich im Hebräischen nicht, aber im Aramäischen (= *anhaften machen*). Ich setze dieses zunächst unter allem Vorbehalt ein. Es ließe sich auch an aramäisches und syrisches נדר (= *ausschütten*) denken, so daß δός μοι etwa דר עלי entsprechen könnte. Möglicherweise ist das alphabetische Schema auch so erweicht, daß der Verfasser zufrieden war, mit תן לי einen dem ד nahestehenden Laut am Anfang der Strophe zu haben. יֹשֶׁבֶת עַל (= πάρεδρον) setze ich nach Sir 24, 4, wo die personifizierte Weisheit ihren Thron auf einer Wolkensäule stehen hat; vgl. auch 3 Kg 3, 6 den Sohn auf Davids Throne. Isis freilich, als σοφία θεοῦ gefaßt, steht neben dem θεός. Ἀποδοκιμάζειν ἐκ (= מאס מן) = *ausstreichen aus*, sc. aus der Zahl der Kinder Gottes, wie sonst etwa aus der Soldatenliste. Παίς setzt mit Rücksicht auf δοῦλος (= עבד) בן voraus; über die Idee s. S. 40f meines Kommentars zu Jesus Sirach (1913).

V. 5. Über St. II s. o. S. 4. Wenn der Stichos schon in der hebräischen Vorlage stand, könnte er etwa gelautet haben אנוש עני ומעט ימים. Ὅτι wird הִנֵּה wiedergeben; vgl. aramäisches אֲרֵי, אֲרוּם (beide auch = *weil*) und לָהֵן (*darum*) sowie فَإِنَّ (*denn*). Auch Ps 119, 40 erscheint הנה als alphabetisches Stichwort. Möglicherweise ist auch in der Grundstelle für St. I, in Ps 116, 16 (115, 7), הנה für אָנָּה zu lesen. Zu חסר דעת = ἐλάσσων ἐν συνέσει vgl. das in der Weisheitsliteratur beliebte חסר לב. In dem Verse (vgl. 9, 13 17) klingt 3 Kg 3, 7 sachlich wider.

V. 6. Κἄν = ואם liefert die ו-Strophe. Von γάρ darf abgesehen werden, da es von den Übersetzern bekanntlich zur Andeutung des logischen Zusammenhanges gern hinzugefügt wird. Zu באין חכמתך vgl. באי מוסר Spr 5, 23 und באין תחבולות Spr 11, 24; zu St. IIb s. Is 40, 17. ו führt durchweg die ו-Strophe der alphabetischen Partien ein.

V. 7. Σύ με läßt bei buchstäblicher Übersetzung im Stich. Syr. aber führt mit ܐܢܬ ܗܘ auf זֶה אַתָּה. Vgl. אתה זה Gn 27, 21. 24, זה היום Ri 4, 14, זה הדבר Ex 35, 4. Προαιρεῖν

entspricht בחר Dt 7, 6; 10, 15 Spr 1, 29 in Gr., 3 Kg 20, 30 und 29, 25 bei Σ, Dt 14, 2 bei einem unbestimmten griechischen Übersetzer. 3 Kg 3, 8 ist בחרת vom Volke Israel gebraucht. St. II wird freie Wiedergabe von לשפט את עמך הכבד הזה in 1 Kg 3, 9 sein. Zu בנותיך vgl. Is 43, 6.

V. 8. Über St. III s. o. S. 4. In einer hebräischen Vorlage könnte der Stichos etwa gelautet haben: מעשה בתבנית אהל קדש אשר כוננת מבראשית. Steht εἶπας im Sinne von *befehlen*, so paſst חוקקת sofort in das alphabetische Schema. Von den anderwärts beliebten Stichworten der ח-Strophe würde חשב (Ps 119, 59 Lam 2, 8 Sir 51, 18) sich zwar recht gut in den Zusammenhang fügen, aber εἶπας auch bei Annahme freier Übersetzung noch gegen sich haben. Für die Gleichung πόλις κατασκηνώσεως = מקום שבתך entscheidet 2 Chr 6, 21 in Salomons Weihegebet.

V. 9. Wird von καί 3° abgesehen (s. o. S. 6), so bietet in St. III ἐπισταμένη = ידעת (sc. חכמה) die י-Strophe; vgl. ידע als Stichwort auch Ps 37, 18; 119, 75 und Nah 1, 7. Dagegen läſt St. I für die ט-Strophe im Stich. Ist das Stichwort etwa ausgefallen? Passend wäre nach Spr 8, 30f das alphabetisch beliebte (Ps 25, 8; 37, 16; 112, 5; 119, 65. 67. 68. 71. 72; 145, 9 Lam 3, 25—27; 4, 9 Nah 1, 7) Stichwort טוב. Ἔργα = מפעלים nach Spr 8, 22. Μετά σου = אצלך nach Spr 8, 30. Παροῦσα = שם היא nach Spr 8, 27; dieselbe Stelle rät die Konstruktion des Infinitivs mit ב an.

V. 10. Est 8, 5 mit der Gleichung πεμφθήτω = יִכָּתֵב (constructio praegnans = *schriftlich geschickt werden*) führt für ἐξαπόστειλον αὐτήν auf כָּתְבָה — die כ-Strophe! Die Idee der im heiligen Buch gegebenen Weisheit ist echt jüdisch; vgl. z. B. den Übergang von der Weisheit zum Gesetze Mosis in Sir 8, 23. Unter Umständen käme auch כּוֹנְנָה in Betracht. Ἵνα entspricht למען — die ל-Strophe! Zu תתיצב אלי vgl. Ps 94, 16. Das Partizipium συμπαροῦσα ist natürlich durch das Verbum finitum zu geben. Εὐάρεστος steht nur Weish 4, 10; 9, 10 in Gr.; Ex 21, 8 rät טוב בעיני oder טוב לפני an. למען ist auch Ps 25, 11 Stichwort, die Präposition ל auch

Ps 111, 6; 112, 6; 119, 89 90 91 93 94 95 96; 145, 12 Lam 2, 12.

V. 11—12. Οἶδε V. 11 I führt mit מְבִינָה auf die מ-Strophe, φυλάξει mit נוֹצֵר V. 11 III auf die נ-Strophe, wenn von γάρ (vgl. οἶδεν st. οἶδε in א$^{c, a}$) und καί abgesehen wird; s. o. S. 6. Das Verbum נצר dient auch Ps 34, 14 als alphabetisches Stichwort. Zu den Partizipien vgl. V. 9. הבין steht nicht selten ידע parallel. Ὁδηγεῖν wird nach Spr 6, 22 am besten durch נחה wiedergegeben. Für πράξεις = דרכים vgl. 2 Chr 13, 22; 27, 7; 28, 26, für ἄξιος ἔσομαι = אֶשְׁוֶה Spr 3, 15; 8, 11. Προσδεκτά wird nach Spr 11, 20; 16, 15 לרצון oder רצונך entsprechen. Διακρινῶ (über καί s. o. S. 6) würde etwa סר = שׂר entsprechen können; statt שׂ steht ja hie und da schon im jüngeren Bibelhebräisch, häufig im Neuhebräischen ס (s. Siegfried § 7 b). Über die hebräischen Handschriften des Jesus Sirach s. nach dieser Seite N. Peters, Der hebr. Text d. Buches Eccl. S. 18* (Freiburg i. B. 1902). Man könnte vielleicht auch an das aus dem Assyrischen eingeführte, in Esdras und Nehemias gebräuchliche סָגָן (= *Statthalter*, dann *Volksvorsteher* allgemein) denken, ja unter Annahme dialektischer Aussprache möglicherweise direkt an סופט = שׁוֹפֵט. V. 12 II = Ps 72, 2 I.

V. 13. Wenn unter Beiseitelassung von γάρ (s. o. S. 7) der griechische Akkusativ βουλὴν θεοῦ an die Spitze gestellt wird, enthält St. I die ע-Strophe mit עצת אלהים. Es liegt dann ein gut hebräischer zusammengesetzter Nominalsatz vor, der bei der Übersetzung ins Griechische entfernt sein wird. Ἐνθυμήσεται = יתבונן nach Sir 16, 20; auch eine Form von זמם käme nach Sir 35, 24 (ἐνθύμημα = מזמה) in Betracht.

V. 14. Λογισμός legt nach der Gleichung λόγος = פתגם Est 1, 20 Dn 4, 14 פתגם nahe; vgl. die Übersetzung von פתגם durch ῥῆσις Esr 5, 7 und durch ῥῆμα Esr 5, 11; 6, 11. פתגם ist zwar Fremdwort aus dem Alteranischen (patigāma), wurde aber später nicht mehr als solches empfunden. Das lehrt die Phrase השיב פתגם (= *antworten*) Sir 5, 11; 8, 9. Steht es hier im Sinne von *Wort*, so Est 1, 20 Esr 4, 17;

6, 11 im Sinne von *Verordnung* und Eccle 8, 11 im Sinne von *Urteil.* Ἐπισφαλής findet sich in Gr. nur im Weisheitsbuche; dafs ihm eine Form von שׁנה oder von נוע (vgl. Spr 5, 6) entsprach, ist mir wahrscheinlich. (Αἱ ἐπίνοιαι) αὐτῶν Cp. ist durch St. I veranlafst. Cp.* hat wie alle anderen Zeugen ἡμῶν. Für δειλός = רך vgl. Dt 20, 8 2 Chr 13, 7.

V. 15. Unter den Äquivalenten für σῶμα in Gr. fängt keines mit צ an; sehr passend wäre inhaltlich aber צורה (= *Form, Gestalt, Figur*). Βαρύνει führt auf הקשה oder הכביד bezw. כִּבֵּד. Das Verbum βρίθω findet sich nur hier; es wird mit jenen zwei Vokabeln für den Begriff zu wechseln sein. Πολυφροντίς steht nur hier; φροντίς führt über Job 15, 20 auf מתחולל. Γεῶδες wird nach Job 4, 19 (בתי חמר) durch חֹמֶר zu geben sein. Erst der griechische Übersetzer wird den Vers an Plato (Phaedo 81 C [ἐμβριθές — βαρύ — γεῶδες — βαρύνεται]) angeähnlicht haben.

V. 16—17 I. Die aus den griechischen Übersetzungen nachweisbaren εἰκάζειν entsprechenden Wörter lassen sowenig direkt ein ק gewinnen wie μόλις. Doch würde das alphabetische Stichwort קוה Ps 37, 34 im Sinne von *nach etwas ausspähen* εἰκάζειν entsprechen können. Möglich wäre es auch, dafs das Adverbium μόλις ein Verbum wiedergäbe; dann wäre etwa קִשִּׁינוּ בחקור (= *wir machen es schwer beim Erforschen*, d. h. wir haben es schwer dabei; vgl. Gn 35, 16) möglich. Μόλις findet sich leider nur hier und viermal in Jesus Sirach, wo wiederum nur an einer Stelle der hebräische Text vorliegt. An dieser Stelle (32, 7) entspricht בְּחֹזֶק (= *höchstens* Ryssel, Peters [1902], = *durchaus* Smend, = *dringend* Ginsburg, Peters [1913]). Stand בחזק an unserer Stelle, so war es = *mit Kraft*, *mit Anstrengung*, *mit Mühe*, synonym mit μετὰ πόνου (= בְּעָמָל?). Καί 1° om. Syr. Cp. Cp.*; s. o. S. 6.

V. 17 I bringt mit βουλήν σου (über δέ s. o. S. 6) = רָזְךָ die ר-Strophe. רָז ist auch für das Hebräische durch Sir 8, 18; 12, 11 bezeugt. Im aramäischen Daniel steht es oft, durch μυστήριον übersetzt; von da aus führt die Gleichung סוד = βουλή Sir 37, 7 auf רז = βουλή. Ps 25, 14 steht das רז

synonyme סוד als alphabetisches Stichwort. Ist diese Wiederherstellung der ר-Strophe richtig, so ist V. 16 ein Stichos überschüssig. Da aber St. I und III aufeinander angewiesen sind und St. I aufserdem durch die Rückbeziehung von V. 18 I auf ihn gedeckt ist, dürfte St. II vielleicht als erläuternde Erweiterung zu St. I zu betrachten sein.

V. 17 II—18. Καὶ (ἔπεμψας) om. Cp. Cp.*; vgl. S. 6. Ἔπεμψας = שׁלחת ergibt die שׁ-Strophe. Für διορθοῦν = הֵיטִיב entscheiden Jer 7, 3 und 7, 5, weil beidemal das unserem αἱ τρίβοι entsprechende τὰς ὁδοὺς ὑμῶν als Objekt damit verbunden erscheint. Τῶν (om. Syr.) ἐπὶ τῆς γῆς löst die Synekdoche הארץ auf. Vgl. Gn 9, 19; 10, 25 u. ö.; mit דרך verbunden erscheint dieselbe Synekdoche auch Jos 23, 14 und 3 Kg 2, 2.

Τὰ ἀρεστά ist Gn 3, 6 Übersetzung von תַּאֲוָה; so bringt der Anfang der vorletzten Kurzzeile die ת-Strophe; syntaktisch stellt sich diese im Hebräischen als zusammengesetzter Nominalsatz heraus. Auch Ps 10, 17 und 112, 10 ist תאוה das Stichwort im alphabetischen Schema.

Nach allem rekonstruiere ich die alphabetische hebräische Vorlage des Autors der Weisheit Salomons versuchsweise folgendermafsen:

1.	אלהי אבות ובעל הרחמים	עשית הכל בדברך:
2.	בחכמתך יצרת אדם	למען ימשל על בריותיך:
3.	גם יורה עולם בְּתֹם וצדק	ובישרת לבב יעשה משפט:
4.	[דַּבֵּק] לי חכמה ישבת על כסאותיך	ואל תמאסני מבניך:
5.	הנה אני עבדך ובן אמתך [ ]	וחסר דעת משפט ותורות:
6.	ואם איש תמים בבני אדם	באין חכמתך לאפס ותהו נחשב:
7.	[זה] אתה בחרתני למלך עמך	ולשופט בניך ובנותיך:
8.	חוקקת לבנות היכל בהר קדשך	ובעיר שבתך מזבח: []
9.	[טובה] אצלך חכמה מבינה מפעליך	ובעשותך עולם שם היא:
	יודעת מה טוב בעיניך	ומה ישר במצותיך:
10.	כָּתְבָהּ מִשְּׁמֵי הקדש	ושלחהּ מכסא כבודך:
	למען תתיצב אלי ותעבוד	ואדע מה טוב לפניך:
11.	מבינה היא את כל ותשכיל	וְתַנְחֵנִי בדרכַי בשׂכל:

נוצרה אותי בכבודה   12. וִיהיו מעשַׂי לרצון:
[סר]עמך אהיה בצדק   ואשוה בכסאות אבי:
13. עצת אלהים מי אנוש ידע   ומי יתבונן מה יחפוץ יהוה:
14. פתגמי אדם רכים   ותשגינה מחשבותינו:
15. צורת הבל תכביד נפש   ותקשה אהל חמר רות מתחוללת:
16. קֻוִּינוּ בחזק אשר על הארץ [ ]   ואשר בשמים מי דרש:
17. רֻוחֲךָ מי ידע   אם לא אתה נתתה חכמה:
שלחת רוח קדשך מִמָּרוֹם   18. וכן הוּטְבוּ דרכי הארץ:
תאותך לֻמְּדוּ אנשים   ובחכמה נושעו:

א Gott der Väter und Herr des Erbarmens,
du machtest das All durch dein Wort!
ב In deiner Weisheit hast du den Menschen gebildet,
dafs er herrsche über deine Geschöpfe,
ג Auch regiere die Welt in Vollkommenheit und Gerechtigkeit
und in geradem Sinn Recht übe.
ד Verleihe mir die Weisheit, die auf deinem Throne sitzt,
und streich mich nicht aus der Zahl deiner Kinder!
ה Sieh, ich bin dein Knecht und der Sohn deiner Magd
und ermangle der Kenntnis des Rechts und der Gesetze.
ו Und wenn einer auch vollkommen ist unter den Menschenkindern,
ohne deine Weisheit ist er für gar nichts zu achten.
ז Du hast mich zum Könige deines Volkes erwählt
und zum Richter deiner Söhne und deiner Töchter.
ח Du befahlst, den Tempel zu bauen auf deinem heiligen Berge
und in deiner Residenzstadt den Altar.
ט Wohlgefällig bei dir war die Weisheit, kundig deiner Werke,
und als du die Welt machtest, war sie dabei.
י Sie weifs, was dir wohlgefällt
und was recht ist nach deinen Geboten.
כ Schick sie geschrieben vom heiligen Himmel her
und sende sie vom Throne deiner Herrlichkeit,
ל Damit sie zu mir trete und wirke
und ich erkenne, was dir wohlgefällt.

מ Jene weiſs und versteht alles
und wird mich auf meinen Wegen verständig leiten,
נ Wird mich beschirmen mit ihrer Herrlichkeit,
und wohlgefällig werden meine Werke sein;
ס Fürst deines Volkes werd' ich sein in Gerechtigkeit
und würdig des Thrones meines Vaters.
ע Welcher Mensch kennt Gottes Ratschluſs,
und wer denkt aus, was dem Herrn gefällt?
פ Die Urteile der Menschen sind gebrechlich
und unsicher unsere Gedanken.
צ Die vergängliche Gestalt beschwert die Seele,
und das Lehmzelt belastet den beweglichen Geist.
ק Mühselig spähen wir aus nach dem, was auf Erden ist;
was aber im Himmel ist, wer hat es erforscht?
ר Wer hätte dein Geheimnis erkannt,
wenn du keine Weisheit geschenkt hättest?
ש Du sandtest deinen heiligen Geist von droben,
und so wurden richtig gemacht die Wege der Erdenbewohner.
ת Über das, was dir gefällt, wurden die Menschen belehrt
und erlangten durch die Weisheit das Heil.

Daſs in diesem Wiederherstellungsversuche viele Einzelheiten der Rückübersetzung fragwürdig bleiben, ist bei einer solchen Arbeit an sich unvermeidlich. Selbst verschiedene der alphabetischen Stichworte sind alles eher als sicher. Aber es kommen doch verhältnismäſsig viele dieser Stichworte ohne weiteres durch die Übersetzung des ersten Wortes der je ersten Kurzzeile der alphabetisch entsprechenden Langzeile heraus. An anderen Stellen braucht nur die Wortfolge des Stichos oder die gewöhnliche Distichenabteilung geändert zu werden, und dasselbe Ergebnis springt in die Augen. Das alles kann unmöglich Zufall sein. Deshalb ist trotz aller Unsicherheit in den Details der Wiederherstellung m. E. die These sicher: Für Kap. 9 des Weisheitsbuches Salomons ist ein hebräischer alphabetischer Psalm als Quelle anzunehmen.

An sich wäre es nun natürlich möglich, dafs der Verfasser des Weisheitsbuches diesen Psalm in griechischer Übersetzung schon vorfand. Da der griechische Psalm aber in Sprache und Stil mit den übrigen Teilen des Weisheitsbuches harmoniert, abgesehen von den oben S. 3 dargelegten Eigentümlichkeiten, die eine hebräische Grundlage für ihn vermuten liefsen, wird wie für Kap. 1—5 auch für Kap. 9 angenommen werden müssen, dafs der Verfasser auch diese seine hebräische Quelle ins Griechische übersetzt hat. Dabei könnte freilich die Bearbeitung, unter Umständen um Verse allgemeineren Inhaltes für den König Salomon des Weisheitsbuches mundgerechter zu machen, zum Teil eine freiere gewesen sein. Dies könnte der Grund sein, dafs das ursprüngliche alphabetische Stichwort hie und da nicht mehr erkennbar war, so dafs wir zur Konjektur schritten. Auch ist immerhin mit der Möglichkeit zu rechnen, dafs der hebräische Text des Übersetzers textlich in ähnlicher Weise auch nach der alphabetischen Seite schon gelitten hatte, wie dies etwa bei dem überlieferten hebräischen Texte des alphabetischen Psalmes in Sir 51, 13—30 der Fall ist. Schliefslich ist auch die Möglichkeit nicht völlig ausgeschlossen, dafs schon der Verfasser des hebräischen Psalmes das alphabetische Schema für einzelne Langzeilen aufser acht gelassen hatte. In diesem Falle würde der Psalm von Haus aus eine Mittelstellung einnehmen zwischen dem rein alphabetischen und dem blofs alphabetisierenden Psalme. Am wahrscheinlichsten aber bleibt es immerhin, dafs der Psalm in seiner hebräischen Anlage vollständig alphabetisch gewesen ist, so dafs methodisch an mehreren Stellen für die Gewinnung des alphabetischen Stichwortes die Konjektur in ihr Recht treten durfte. Dafs eine hebräische Quelle für Kap. 9 zugrunde liegt, würde natürlich auch sicher bleiben, wenn der Psalm nur teilweise alphabetisch angelegt gewesen wäre.

שולים Is 6, 1 = „Schleppen“? Die Bedeutung von שול und שאול.

Von Univ.-Prof. Dr Johannes Hehn in Würzburg.

Wenn die Einmütigkeit der Ausleger eine sichere Gewähr für die Richtigkeit der Übersetzung und Erklärung böte, so wäre an der Bedeutung des Wortes שולים Is 6, 1 schon seit Jahrhunderten nicht mehr zu zweifeln. Die neuzeitlichen auf dem massoretischen Text beruhenden Übersetzungen geben das Wort übereinstimmend mit „Schleppen“ oder „Säume“ wieder, die lateinischen aus dem Hebräischen geflossenen Bibelausgaben vom 16. Jahrh. ab mit *fimbriae*, Luther mit „Saum“. Ebenso die späteren Kommentatoren, z. B. Camp. Vitringa (Comment. in Isaiam), der in der Erklärung beifügt, es handle sich *de fimbriis sive lacinia Vestis Regiae, non de oris straguli sive tapetis, quo intectus fuerit thronus, ut existimat Aben-Esra.* E. F. C. Rosenmüller (Scholia in V. T. Vol. III Isaiae vaticinia complectens p. 154): *Laciniae chlamydis eius.* In der Erklärung stimmt er ganz mit Vitringa überein. Von den Exegeten des 16. Jahrhunderts hat noch Calvin, offenbar unter dem Einfluſs der älteren Tradition, übersetzt: *Extrema eius replebant* und dazu bemerkt: *Intelligunt fere omnes fimbrias vestis: quamquam referri potest ad oras tribunalis, ut intelligat tantam fuisse eius amplitudinem, quae sese in omnes partes templi extenderat.* Auch die nach dem MT übersetzenden katholischen Erklärer (vgl. z. B. die Ausgabe der Hl. Schriften von Brentano, Dereser und Scholz) und selbst die auf Grundlage der Vulgata beruhenden Übersetzungen beugen sich hier der vermeintlichen Autorität des Urtextes und bekleiden Jahwe mit den bereits zur festen

Tradition gewordenen „Schleppen". Vgl. z. B. die Bibelausgabe von Loch und Reischl oder J. Knabenbauer, Commentarius in Isaiam prophetam p. 124. Die Wörterbücher bieten eben übereinstimmend „Schleppen"; wer sollte also an deren Richtigkeit zweifeln?

Und doch wissen die alten Übersetzungen samt und sonders nichts von „Schleppen" Jahwes. Die Septuaginta hat sich allerdings unzweifelhaft nicht streng an den Wortlaut gehalten, wenn sie die Stelle wiedergibt: καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ. Wir werden weiter unten sehen, ob sie, wie A. Scholz meinte[1], den Sinn blofs zu erraten suchte und wie die Stelle zu beurteilen ist. Symmachus und Theodotion haben: καὶ τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ ἐπλήρουν τὸν ναόν. Das Targum Jonathan hat wie die LXX[2]: ומזיו יקריה א(י)תמלי היכלא „und vom Glanze seiner Herrlichkeit war das Haus erfüllt". W. Gesenius[3] urteilt über diese alten Übersetzungen: „Die alten Verss. haben alle, aufser dem Syrer, den Anthropomorphismus in שוליו willkürlich vermieden." Da Symmachus und Theodotion von den „Füfsen" sprechen, wobei freilich als fraglich gelten kann, ob sie die Jahwes oder des Thrones meinen, so wäre dieses Verdikt immerhin nur mit Einschränkung richtig. Aber wie hat denn der Syrer? ܘܫܘܦ̈ܠܘܗܝ ܡܠܐ ܗܝܟܠܐ. Payne-Smith gibt für ܫܘܦܠܐ an: infima pars, fundamentum, radix montis. Also bedeutet das von der Pešitto gebrauchte Wort, über dessen Verhältnis zu שול noch zu handeln sein wird, gar nicht sicher „Schleppen", sondern kann auch „der unterste Teil", „der Boden", „das Fundament" übersetzt werden. Allerdings bezeichnet es auch in abgeleiteter Bedeutung den untersten Teil des Kleides, dessen „Saum". Der Anthropomorphismus liegt also nicht notwendig in dem syrischen Worte.

---

[1] Die alexandrinische Übersetzung des Buches Jesajas (Würzburg 1880) 81.

[2] Vgl. Prophetae chaldaice, ed. P. de Lagarde. Lips. 1872.

[3] Philologisch-kritischer und historischer Commentar über den Jesaia I (1821) 256.

Damit sind wir aber bei der Hauptfrage angelangt, der Frage nach der Bedeutung von שול. An verschiedenen Stellen des AT bezeichnet es ohne Zweifel den „Saum" des Kleides (Ex 28, 33 f; 39, 24—26); aber es fragt sich, ob dieses die ursprüngliche Bedeutung ist und ob es nicht ebenso wie im Syrischen vielmehr eigentlich den untersten Teil und dann, vom Kleide gesagt, den Saum bezeichnet. Die Bedeutung „Schleppe" ist überhaupt erst aus der Bedeutung „Saum" gewonnen, indem man die „Säume" des lang herabwallenden Gewandes durch „Schleppen" ersetzte.

Wenn wir nun die Stellen nachprüfen, für die das Wörterbuch (aufser Is 6, 1) die Bedeutung „Schleppe" angibt, so sehen wir, dafs eigentlich keine diese Bedeutung sichert. LXX und Vulgata haben regelmäfsig anders übersetzt, was ein deutlicher Beweis dafür ist, dafs auch bei Is 6, 1 nicht die Vermeidung des Anthropomorphismus der Grund ihrer Übersetzung war. Thr 1, 9: טֻמְאָתָהּ בְּשׁוּלֶיהָ übersetzt LXX Ἀκαθαρσία αὐτῆς πρὸς ποδῶν αὐτῆς, Vulg.: *Sordes eius in pedibus eius.* Jer 13, 22 26: בְּרֹב עֲוֹנֵךְ נִגְלוּ שׁוּלַיִךְ נֶחְמְסוּ עֲקֵבָיִךְ — διὰ τὸ πλῆθος τῆς ἀδικίας σου ἀνεκαλύφθη τὰ ὀπίσθιά σου, παραδειγματισθῆναι τὰς πτέρνας σου — *Propter multitudinem iniquitatis tuae revelata sunt verecundiora tua, pollutae sunt plantae tuae.* וְגַם־אֲנִי חָשַׂפְתִּי שׁוּלַיִךְ עַל־פָּנָיִךְ וְנִרְאָה קְלוֹנֵךְ — κἀγὼ ἀποκαλύψω τὰ ὀπίσω σου ἐπὶ τὸ πρόσωπόν σου, καὶ ὀφθήσεται ἡ ἀτιμία σου — *unde et ego nudavi femora tua contra faciem tuam, et apparuit ignominia tua.* Nah 3, 5 וְגִלֵּיתִי שׁוּלַיִךְ עַל־פָּנָיִךְ וְהַרְאֵיתִי גוֹיִם מַעְרֵךְ וּמַמְלָכוֹת קְלוֹנֵךְ — καὶ ἀποκαλύψω τὰ ὀπίσω σου ἐπὶ τὸ πρόσωπόν σου, καὶ δείξω ἔθνεσι τὴν αἰσχύνην σου — *et revelabo pudenda tua in facie tua, et ostendam gentibus nuditatem tuam et regnis ignominiam tuam.* Die Wiedergabe der alten Versionen (πόδες — *pedes*; ὀπίσθια, τὰ ὀπίσω — *verecundiora, pudenda*) läfst nicht ersehen, ob ihnen die spezielle Bedeutung von שול bekannt war. Ist das der Fall, so wäre wohl anzunehmen, dafs sie im Interesse der Deutlichkeit von einer streng wörtlichen Übersetzung absahen. Jedenfalls kennen sie die auch lediglich aus dem Zusammenhange erschlossene Bedeutung „Schleppen" nicht.

Erhalten ist uns die Bedeutung des Wortes שול in der talmudischen Literatur. Nach Buxtorf[1] bedeutet es fundum, imum rei. לזו יש לה שולים *haec (arca) habet fundamentum* b. Nid. fol. 3[b]; הטומאה יוצאת דרך שוליו *immundities exit per fundum eius* Ohol. cap. 11; im Tg. Jon. כמא דמהלכין על שולי גפן *sicut qui eunt ad fundum, id est, radices vitis, scrutantes nimirum reliquias uvarum* Jer 6, 9. Ebenso geben Dalman und Levy als Bedeutung des Wortes „Saum, Boden, unterer Rand (eines Gefäſses)“ an. Natürlich ist der unterste Teil des Gewandes der Saum, der unterste Teil des Gefäſses dessen Boden oder Rand. Kel. 30, 1 ist „der Boden (שולים) einer gläsernen Schüssel oder eines gläsernen Tellers“ erwähnt; Schabb. fol. 30[a] heiſst es: „In jener Zeit verwandelte sich das Gesicht der Feinde Davids wie der Boden des Topfes“ (כשולי קדירה) (d. h. wie der Boden des Topfes am Herde, der von Rauch geschwärzt wird).

Wenn wir als eigentliche Bedeutung von שול „das Untere, der unterste Teil, der Boden, das Fundament“ annehmen, so paſst das in allen Fällen und läſst auch die Übersetzung der LXX und Vulgata an den angeführten Stellen wohl verständlich erscheinen. שול bedeutet an sich gar nicht „Saum“, sondern den untersten Teil, beim Kleide dessen „Saum“, beim Gefäſse dessen Boden oder Rand. Die Übersetzung wechselt also nach dem Gegenstande, und das erklärt auch die verschiedene Wiedergabe der Versionen. Wir dürfen ohne weiteres annehmen, daſs Hieronymus die Bedeutung von שולים „der unterste Teil“ kannte und demgemäſs Is 6, 1 übersetzte: *et ea quae sub ipso erant.* Die Umschreibung durch einen Relativsatz zeigt, daſs ihm ein Nomen von entsprechend allgemeiner Bedeutung nicht zur Verfügung stand. Es ist schon längst bekannt, daſs Hieronymus manche Übersetzung und Deutung seinem „Rabbiner“ verdankte; Wilh. Bacher[2] hat aufs neue erwiesen, daſs die Vulgata des Hieronymus „als

[1] Lex. Chald. Talm. et Rabb. ed. Fischer. Lips. 1875.

[2] Rabbanan. Die Gelehrten der Tradition. Beitrag zur Geschichte der anonymen Agada. Budapest 1914.

ein Zeugnis der in Palästina am Ende des 4. Jahrhunderts bei den jüdischen Gelehrten herrschenden Auffassung gelten darf". Da die Itala an unserer Stelle im Anschlufs an die LXX *et plena domus gloriâ eius* liest, so mufs Hieronymus seine Erklärung aus einer anderen Quelle haben, und diese ist ohne Zweifel die rabbinische Überlieferung.

Wenn wir nach dieser Feststellung der überlieferten Bedeutung von שולים einen Schritt weitergehen und fragen, wie es denn mit der sachlichen Berechtigung der „Schleppen" Jahwes Is 6, 1 steht, so ist zu erwidern, dafs die Schleppen weder in den Zusammenhang noch zu den sonstigen Vorstellungen des AT über Jahwes Erscheinungen passen.

Der Prophet sieht Jahwe „auf einem hohen und erhabenen Throne sitzen und (nach der herkömmlichen Übersetzung) seine Schleppen erfüllend den Tempel". Dafs Jahwes Schleppen hier so hervortreten, ist sehr auffallend. Wenn er gegangen oder gestanden wäre, so wäre das noch eher verständlich, aber ein Gewand von solcher Fülle des Stoffes, dafs bei dem Sitzenden die Schleppen den Tempel erfüllen (!), ist wirklich eine groteske Vorstellung. Man sagt nun: „Lang nachschleppende Gewande bezeichnen im Morgenlande den Reichen und Vornehmen, und werden nicht blofs von Weibern, sondern auch von Männern getragen, namentlich bei den Medern und den alten Arabern" (W. Gesenius i. s. Kommentar, ähnlich die andern) und beruft sich dafür auf den einen oder andern arabischen Schriftsteller. Allein dieses Beweises bedarf es wohl gar nicht. Denn lange Schleppen an Festgewändern hat es, je nach der Mode, auch sonstwo und zu den verschiedensten Zeiten gegeben. Dafs sie aber je die hier vorausgesetzten Riesendimensionen angenommen hätten, ist schwerlich erweisbar. Im AT ist nirgends von Kleidern, geschweige denn von Schleppen Jahwes die Rede; warum soll nun gerade Isaias Jahwe mit dieser merkwürdigen Auszeichnung versehen haben, ohne von der übrigen Gestalt oder deren Gewändern ein Wort zu sagen? Hinweise auf die Sitte der alten Araber und Meder besagen nicht sehr viel für die Auffassung des

AT. Wenn man aber den Geschmack des alten Orients bezüglich der Göttertrachten kennen lernen will, so liegt es doch näher, die vielen, vielen Darstellungen babylonischer und assyrischer Götter zu vergleichen. Ein Blick z. B. in Jastrows Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens lehrt, dafs die meisten Götter kunstvolle bis an die Knöchel oder den Boden reichende Mäntel tragen, auch die sitzenden oder thronenden; vgl. z. B. Nr 26 und 27 oder den Sonnengott auf seinem Throne auf der Gesetzesstele Ḫammurapis oder auf der oft abgebildeten Tafel von Sippar V R 60; aber solche endlose Schleppen, wie sie Jahwe zugemutet werden, wird man nicht finden.

Aufserdem pafst die Erwähnung dieses Einzelzugs nicht in die Schilderung des Propheten. Er sieht Jahwe auf einem hohen und erhabenen Throne sitzen, und nun erwartet man zur Vervollständigung des Bildes etwa eine Angabe darüber, worauf dieser hoch oben schwebende Thron stand, dann, was ihn umgab. Diese Schleppen aber zerstören das ganze Bild. Darum entspricht durchaus die Übersetzung der Vulgata: *ea quae sub ipso erant*. Das ist der Boden oder die Grundlage, auf der der Thron sichtbar ist oder über der er schwebt. Was das näherhin war, sagt der Prophet nicht ausdrücklich; aber wir dürfen nach Analogie anderer Theophanien annehmen, dafs es die Wolke und der Feuerschein mit Rauch war. 6, 4 ist ja der Rauch noch besonders genannt. So wird nun auch die Übersetzung der LXX verständlich, die das unbestimmte *ea quae sub ipso erant* durch die δόξα ersetzt und es damit erklärt. Diese wufste demgemäfs noch, was שול bezeichnet, aber statt des unbestimmten „Boden, unterster Teil“ erklärt sie, dafs Jahwes Herrlichkeit den Tempel erfüllte. Von der den Tempel erfüllenden Herrlichkeit Jahwes ist ja im AT mehrfach die Rede (vgl. 3 Kg 8, 10 Ex 40, 35 ff). Isaias setzt bei seinen Lesern offenbar voraus, dafs sie wissen, um was es sich handelt, wenn er, von der Erscheinung Jahwes sprechend, sagt: der untere Teil erfüllte (auch dieses Wort ist charakteristisch) den Tempel. Damit ist natürlich auch die

Wiedergabe des Chaldäers „vom Glanze seiner Herrlichkeit" erklärt, während Symmachus und Theodotion ganz richtig wörtlich übersetzen: τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ. Sie meinen die Füſse des Thrones. שׁוּלִים ist das, was sich unterhalb des Thrones befindet, worüber er schwebt oder worauf er ruht: der untere Teil, der Boden. Und nun gibt es eine klare Darstellung: „Ich sah den Herrn auf einem hohen und erhabenen Throne sitzen, während (וְ Zustandssatz) das unter ihm Befindliche den Tempel erfüllte."

Wenn wir so die Schleppen Jahwes beseitigen, so verschwindet auch die alte Streitfrage, ob die Szene im irdischen oder im himmlischen Tempel spielt. Natürlich ist nur denkbar, daſs die Schleppen den irdischen Tempel erfüllen, „aber der Thron muſs im Himmel stehend gedacht werden". Wie soll man sich jedoch eine entsprechende Verbindung der beiden Orte vorstellen? Soll Jahwe im Himmel thronen und reichen nur seine Schleppen in den Tempel herab und füllen diesen aus? Man hilft sich damit, daſs man die unausgeglichene Zusammenarbeitung zweier verschiedener Vorstellungen annimmt. So meint A. Ehrlich[1], es „müsse an die Darstellung dieser Vision eine spätere nachexilische Hand angelegt worden sein", da man sich „in der späteren Zeit Jahwes Thron im Himmel dachte, aber zugleich den Tempel zu Jerusalem als seinen Fuſsschemel; vgl. Ps 11, 4; 99, 5 Thr 2, 1. Diese Vorstellung könne aber Jesaia nicht gehabt haben." Wir brauchen darauf nicht weiter einzugehen und begnügen uns mit der Bemerkung, daſs es doch etwas ganz anderes ist, ob man in poetischer Rede den Tempel oder die ganze Erde Jahwes Fuſsschemel nennt oder ob man sagt, man habe gesehen, daſs seine Schleppen den Tempel erfüllten. Sobald die Schleppen wegfallen, fällt auch die Schwierigkeit der Lokalität und die nachexilische Hand, die ohnedies nur ein Notbehelf war, weg. Die Vorstellung wird ohne die Schleppen einheitlich und klar. Der Tempel, הַהֵיכָל, ist kein anderer als der zu Jerusalem.

[1] Randglossen zur hebräischen Bibel IV 24.

Unabhängig von den bisherigen Feststellungen ist die Frage nach der Etymologie von שול. Die Lexikographen führen des Wort auf das arabische سَوِلَ zurück, das „schlaff herabhängen" bedeuten soll, so daſs natürlich die „Schleppen" und „Säume" leicht daraus gemacht werden können, während سَوِلَ in Wirklichkeit bedeutet: „einen Hängebauch haben" (Freytag, Lex. arab.-lat. II 378: laxum, pendulum habuit ventrem). Daſs „Schleppe" und „Hängebauch" etwas weit auseinanderliegen, wird man zugeben müssen. Ich schlage eine andere Etymologie vor, bei der ich von dem syrischen ܫܘܦܠܐ, mit dem die Pešitto שולים übersetzt, und von dem in seiner Bedeutung dem שול genau entsprechenden שֹׁבֶל Is 47, 2 ausgehe. Wie Jeremias und Nahum von dem Aufheben oder der Entblöſsung der שולים als einer Entehrung des Weibes sprechen, so sagt Isaias von dem als Frau vorgestellten Babel: „Decke die Schleppe (שֹׁבֶל) auf, entblöſse den Schenkel, durchwate die Ströme!" Ist es nun ausgeschlossen, daſs ܫܘܦܠܐ, שבל und שול ursprünglich eines Stammes sind, nachdem die Bedeutung dieselbe ist? Zunächst sei darauf hingewiesen, daſs die Stämme med. ו in gewissen Fällen ihr *u̯* noch als wirklichen Konsonanten hören lassen: *māu̯eth* st. cstr. *mōth* usw.; besonders tritt es im Plural verschiedentlich wieder hervor: *šōr* — *šᵉu̯ārīm*, *šūḳ* — *šᵉu̯āḳīm* usw. Es hätte der Plural von שול auch ganz wohl שְׁוָלִים (entstanden aus **šuwālīm*) heiſsen können; ja es hindert nichts die Annahme, daſs er wirklich so hieſs. Wir kennen ja bloſs den stat. cstr., der nach der massoretischen Vokalisierung *šūlē* lautet. Über den Wechsel von ב und ו, ו und פ s. Barth, Etymologische Studien, wo gerade שול, שבל und שפולא auf denselben Stamm zurückgeführt sind. Barth möchte für die im jüd. Aram. das hebräische Textwort שולי vertretende Form שפולא „Saum"[1] (Targ. Ex 28, 33 usw. Thr 1, 9) volksetymologische Annäherung an den Stamm שפל „unten sein" annehmen. Allein warum soll nicht ursprünglich der gleiche Stamm vorliegen, der zu שפל, שבל und שול

[1] Das gleiche Wort in der Pešitto.

differenziert ist? Nachdem שולים, wie wir gesehen haben, „das Untere" bedeutet und mit *sawila* „herabhängen" absolut nichts zu tun hat, so ist in der Tat nichts einfacher, als für diese in der Bedeutung vollständig gleichen und miteinander wechselnden Wörter den gleichen Stamm *šapal* anzunehmen. Schon S. Fränkel hat (Beiträge zur Assyriologie III 75) bemerkt, daſs שיפולא zu שפל gehört und „das Unterste" bedeutet; „Saum" hält auch er nur für eine abgeleitete Bedeutung, d. h. wie schon oben erklärt wurde, das Unterste am Kleide ist der Saum. Sobald man שפל nicht aspiriert spricht, ergibt sich die Stammesverwandtschaft ohne weiteres: *šobel* ist *šubhl* (kutl-Form) — *šuul*, das zu *šūl* (wie *šūk* aus *šuuk*) oder *šouel* wird, Plur. *šūlim* oder *šᵉuālīm* (aus *šuuālīm*).

Ich möchte zu dieser Entwicklungsreihe noch ein Wort stellen, dessen Etymologie bisher unbekannt war, nämlich שְׁאוֹל — שְׁאֹל Unterwelt, Hölle, Hades. Die Ableitung von dem nicht vorhandenen babylonischen *šu'ālu* darf als erledigt betrachtet werden. K. Vollers, Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien (Straſsburg 1906) möchte שאול mit einem arabischen *sahāl* „Tiefe, Senkung" zusammenbringen. Allein arab. سهل bedeutet „eben, gleichmäſsig, leicht sein", die Bedeutung „tief, gesenkt sein" hat der Stamm nicht. Auſserdem kommt die Form *sahāl* nicht vor. Die Israeliten bringen in dem Worte שְׁאוֹל sehr lebhaft und in mannigfachster Weise die Vorstellung des „Tiefen", des „Untern" zum Ausdruck, worüber ein Blick ins Wörterbuch belehrt. Wenn wir שאול mit „Tiefe, Unterwelt" übersetzen, so ist das sachlich ohne Zweifel zutreffend. In die Scheol oder von der Scheol ist soviel wie in die Tiefe oder von der Tiefe. Während sich nun unter den Derivaten des hebräischen שפל eine entsprechende Form nicht erhalten hat, bietet das häufige assyrisch-babylonische Wort *šuplu* „Tiefe" (*šupul mē akšud* „die Wasser der Tiefe erreichte ich" Neb. VII 60) eine durchaus einwandfreie Etymologie. In den Amarnabriefen findet sich neben der regelmäſsigen Schreibung *šupal* auch *šu-ba-al*; vgl. 14 II 12. *šuplu* wäre nach massoretischer Vokalisation *šᵉpōl*;

die Hebräer sprachen das פ nach Vokal schwerlich als *ph*, sondern bilabial[1]. Oben wurde auf den Übergang von פ zu ב und ו hingewiesen; damit bekommen wir *š^ebhol* resp. *š^eu̯ōl*; *u̯o* wird aber nach Brockelmann (Grundriſs der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I 251) im Hebräischen zu *'ō* dissimiliert, so daſs also aus *š^eu̯ōl* *š^e'ōl* wird. Für den Übergang des *v* zu Spiritus lenis vgl. auch *Šamaš*, *Šavaš*, griech. σαώς; *šamē* — σαυη; auch *ummanu*, *uvvanu*, 'Ωάννης dürfte hierher gehören. Für die Neigung des Babylonischen, *p* weich zu sprechen, ist auch auf den häufigen Wechsel von *pi* und *bi* in der Schrift hinzuweisen. Ferner sei daran erinnert, daſs in der Ḫammurapizeit *u̯alādu*, *u̯ardūtum* usw. (ass. *alādu*, *ardūtum*) im Anlaut mit dem Zeichen *pi* geschrieben werden, im Inlaut steht es für den Spiritus lenis: *ḫa-PI-ri* = *ḫa-vì-ri* Gemahl, assyr. *ḫā'iru*, *ḫairu*; von זיר „hassen“ lautet das Partizip *za-vì(PI)-re-ia* „meine Hasser“, ass. *za'iru*, *zâiru*. Vgl. Delitzsch, Ass. Gramm.[2] § 24. Jedenfalls bietet die Erweichung des *p* und der Übergang des Labials zum Hauchlaute infolge der reichlichen Analogien im Babylonischen keine zu groſse Schwierigkeit für die Annahme, daſs auch bei der Übernahme von *šuplu* der Wandel zu *šuu̯lu* resp. *š^e'ōl* vorgekommen sei.

Bezeichnend ist, daſs, wie im Hebr. בור „Grab“, „Grube“ in demselben Sinne gebraucht wird wie שאול, so auch im Babyl.-Assyrischen sich die Gleichung *bu-ur* = *šuplu* findet; *būru* aber bedeutet wie das hebr. בור 1) Brunnen, Zisterne, 2) Grube, Fanggrube (die Stellen s. bei Delitzsch, HWB unter *šuplu* 681a).

Endlich möchte ich in diesem Zusammenhange noch ein Wort erwähnen, dessen Etymologie fraglich ist. Der Name für Unterwelt, Totenreich *arallū* wird im Sumerischen nicht nur *ú-ru-gal* = „groſse Stadt“ geschrieben, sondern es ist wahrscheinlich, daſs das im Semitischen nicht ableitbare Wort *arallū* Lehnwort aus sumerischem *urugal* ist, wobei *g* erweicht (vgl. den Übergang von ק zu ע im Aram. und in der arab. Vulgärsprache) und dem folgenden *l* assimiliert ist.

[1] Vgl. Ungnad, Hebräische Grammatik 10, A. 1.

Die Jüngerinstruktion Mt 10 quellenkritisch untersucht.

Von Prof. Dr P. Dausch in Dillingen.

Soll der Geschichtswert der Evangelien, vorab der Synoptiker, klar hervortreten, dann bedarf es vor allem noch einer eindringenden Quellenanalyse der hl. Urkunden. Haben wir zu diesem Endzweck die Resultate einer literargeschichtlichen Erforschung der synoptischen Frage (vgl. Bibl. Zeitfragen VII 4) bereits an anderen Stellen durch vergleichende Detailexegese der Synoptiker zu erhärten begonnen, so möge vorliegende Untersuchung einen weiteren kleinen Beitrag zu dieser grofsen Aufgabe darstellen.

1. Nach den Vertretern der Zweiquellentheorie hat der erste Evangelist seine grofse Komposition (Mt 9, 35—10, 42) aus Q und Mk 6, 7—11 geschöpft. Kurz bemerkt J. Wellhausen (Das Evangelium Matthaei,[2] 1914, S. 44): Mt verschmilzt die Varianten von Mk und Q, während Lk (9, 1—6 10, 1—16) sie auseinanderhält. Freilich enthalte auch Mk 6, 7—13 (die Aussendung und Unterweisung der Zwölf) keine historische Tradition. Die Apostel machen nur ein Experiment und seien hinterher genau so unselbständig und passiv wie zuvor, obwohl das Experiment gelingt. In Wahrheit habe Jesus keine Übungsreisen mit seinem Seminar veranstaltet. Die Reiseinstruktion sei nur als Zeugnis für die Art der ältesten christlichen Mission in Palästina von grofsem Wert (Das Evangelium Marci, 1903, S. 46). Lukas gebe die Aussendung der Missionare Lk 9, 1—6 nach Mk, ändere aber einiges nach Q (Lk 10, 1ff). An der zweiten Stelle (Lk 10, 1—12) berichte Lukas die Aussendung der Jünger nach Q. Während Matthäus

die beiden Berichte vermische, halte sie Lukas gesondert und ermögliche ihr Nebeneinander durch den Unterschied der Zwölf und der Siebzig, der erst von ihm stamme und von Matthäus in der Quelle nicht vorgefunden sei (Das Evangelium Lucae, 1904, S. 40 u. 48).

Auch nach A. Harnack (Die Sprüche und Reden Jesu S. 148) sind Q und Mk zum Teil sachlich, zum Teil fast wörtlich identisch und bei Matthäus verschmolzen, bei Lukas aber (Kap. 9 und 10) auseinandergehalten. Doch sei die Aussendung selbst, soviel sekundäre Überlieferung in den Berichten sich auch finde, weder unmöglich noch unwahrscheinlich. Sei ja die Aussendung durch die doppelte Überlieferung bei Mk und Q zu stark bezeugt, als daſs man sie einfach beseitigen dürfte; es habe doch Jesus angenommen, er müsse in dieser kurzen Spanne Zeit für die möglichste Verbreitung der Reichgottesverkündigung sorgen. So versichert auch E. Klostermann (Markus S. 47), daſs dem apostolischen Zeitalter wie die Zwölfzahl, so auch die Jüngerinstruktion feststand (vgl. Gal 2, 8f; 1 Kor 9, 16). Nur könne man zugeben, daſs Markus diese Anweisungen nicht in der richtigen Situation bringe oder die Reiseinstruktion nach seiner Kenntnis der ältesten christlichen Mission in Palästina gefärbt hat (Wellhausen). Unvollziehbar sei jedenfalls A. Schweitzers Vorstellung, Jesus habe die Jünger zu einem letzten Buſsruf an das Volk, und mit der bestimmten Weissagung ausgesandt, daſs noch während ihrer Wanderung die „Wehen“ der messianischen Zeit und das Ende hereinbrechen werden. Da Jesus sich hierin geirrt und die Jünger „gesund und frisch“ zurückkehrten, müſsten dann die Getäuschten „wegen einer solchen Kleinigkeit“ an ihrem Meister keineswegs irre geworden sein!

In der Quellenkritik selbst bekennt sich auch Klostermann zu den Thesen: Matthäus hat nicht nur die Instruktionsrede des Markus am Ende durch Aufnahme neuen Materials (Weissagung von Verfolgungen, Ermahnung zum Bekenntnis; Parallelen meist nur bei Lukas) zu einer allgemeinen Sammlung von Aussprüchen über die zukünftigen Aufgaben und Schick-

sale der Jünger erweitert und damit die Einzelsituation verwischt (bei Markus gehen die Jünger am Schlufs wirklich aus und kehren zurück, bei Matthäus ist das nicht am Platze, und die Zwölf sind in Kap. 11 anwesend), sondern noch mehr: ein Blick auf die (beigefügte) Tabelle zeige, dafs die eigentliche Aussendungsrede dem Lukas in zwei Formen vorlag, deren erste = Mk 6, 6^b—13 er in Lk 9, 1—6 verwertete, während er eine andere in Lk 10, 1—12 16 „säuberlich davon trennt". Matthäus nun scheine dieselben beiden Gestalten gekannt, aber in 9, 35 bis 10, 16 40—42 verschmolzen zu haben.

Noch sei die nähere Formulierung von J. Weifs (Die Schriften des Neuen Testaments,[2] 1907, S. 306) notiert: Wahrscheinlich hat die Reihenfolge der Stücke in Q den ersten Evangelisten veranlafst, die Aussendungsrede hier einzureihen. Denn aus Q stammt die Rede im grofsen und ganzen, wie ein Vergleich mit Lk 10, 1—16 lehrt, wenn auch Entlehnungen aus Mk 6, 7—11 nicht fehlen. Zum Markusbericht (S. 125) bemerkt Weifs: Es ist dies die erste längere Rede, die uns Markus bietet. Wenn wir dazu die umfangreichen Parallelen (Mt 10; Lk 10 — aus Q) vergleichen, so erkennen wir leicht, dafs Markus hier nur einen Auszug gibt(!). Seine Abkürzung erklärt sich, ähnlich wie bei den Gleichnissen, daraus, dafs es ihm mehr auf die Tatsache ankommt, dafs Jesus die Zwölf ausgesandt hat, als darauf, die Anweisungen, die der Gemeinde aus der Reden-Überlieferung bekannt sind, noch einmal vollständig mitzuteilen. Dafs Lukas aufser der Aussendung der Zwölf (9, 1—6 nach Markus) noch eine Aussendungsrede mitteilt, die in allem Wesentlichen Parallelen in Mt 10 hat, also aus Q stammt, ist nach Weifs (S. 460) gar einer „der schlagendsten Beweise für die Zweiquellen-Hypothese".

2. Zur Kritik dieser Aufstellungen sei zunächst auf einige Unebenheiten der Beweisführung hingewiesen.

So habe Lukas die beiden Quellen: Q und Mk „säuberlich" auseinandergehalten, gleichzeitig sollen die beiden Quellen „zum Teil sachlich, zum Teil fast wörtlich" miteinander identisch

sein. In Wirklichkeit berücksichtigt Lukas in 9, 1—6, wo er Markus als Quelle folgt, auch Mt 10, 9 11 ff. Ganz deutlich tritt das in der vielberegten Differenz zu Tage: Lukas erlaubt im Gegensatz zu Markus, aber in Übereinstimmung mit Matthäus keinen Reisestab (Lk 9, 3 mit Mt 10, 9 gegen Mk 6, 8). Lk 10, 4 stimmt dann wohl im Inhalt mit Mt 10, 9 10 (Nehmt .. keine Schuhe mit), in der Form aber mehr mit Mk 6, 8 9 überein.

Lukas hat somit seine fraglichen beiden Quellen (Q und Mk) keineswegs säuberlich unterschieden; es kann dann in der Tatsache, dafs der dritte Evangelist zwei Aussendungsreden mitteilt, die sich mit Mk und der unbekannten Q berühren, nicht der schlagendste Beweis für die Zweiquellenhypothese liegen.

Was mutet man auch einem Autor wie Lukas, der laut Lk 1, 1ff Quellenforschung treibt, seine Vorarbeiten prüft und durch sein Geschichtswerk den christlichen Glauben begründen will, für Willkürlichkeiten zu: Erst durch eine von ihm stammende, von Matthäus in der Quelle nicht vorgefundene Unterscheidung der Zwölf und der Siebzig wurde Lukas in den Stand gesetzt, die beiden Quellenberichte zu sondern und doppelt zu verwerten (Wellhausen)! Viel näher liegt doch, dafs die wesentliche Übereinstimmung der Anweisungen, die den Zwölf und den Siebzig vom Heiland gegeben wurden, in der Gleichartigkeit der beiderseitigen Aufgabe ihren Grund habe (Zahn), und erst Lukas diesen bei Matthäus und Markus, die nur von einer Aussendung der Zwölf berichten, verdunkelten Tatbestand klarstellen konnte. Wie sonst, hat auch hier der erste Evangelist in seiner grofsen Komposition nicht das genauere geschichtliche Detail, sondern den Vollinhalt der Jüngerunterweisung zur Darstellung bringen wollen.

Ein Widerspruch besteht in der modernen Quellenkritik auch darin, dafs Markus die Quelle von Matthäus und Lukas sein soll und nach einem J. Weifs entschlüpften Wort doch nur einen „Auszug“ gibt. In der Tat haben wir hier (vgl. die Tauf- und Versuchungsgeschichte nach Markus gegen

Matthäus) ein typisches Beispiel dafür, dafs der zweite Evangelist auf Grund seiner Petruserinnerungen und auf Grund des Matthäusevangeliums der Redensammlung des Matthäus ein Evangelium der Taten Jesu gegenüberstellen will.

Für die Matthäuspriorität spricht schon äufserlich der geringere Umfang des Markusberichtes gegenüber Matthäus, noch deutlicher die bei Markus auftretenden Abweichungen und Auslassungen, die gegen Matthäus eine fortgeschrittenere Stufe der Entwickelung unserer Rede darstellen.

So ist die Gewährung von Sandalen und einem Wanderstab (Mk 6, 9 gegen die Mt-Lk-Parallele) eine Milderung nach den Erfahrungen und Sitten der späteren Zeit (J. Weifs). Alle Ausleger mit einziger Ausnahme von J. Wellhausen (Das Evangelium des Matthäus[2], 1914, S. 44) sehen dann in Mt 10, 5 6 uralte judenchristliche Stimmung. Das universalistische Matthäusevangelium hätte dieses Verbot der Heiden- und Samaritermission nicht eingeführt, wenn nicht Jesus selbst sich für die Zeit seiner irdischen Wirksamkeit und für die erste Jüngeraussendung Schranken auferlegt hätte. Ähnlich ist auch in Mt 10, 23 (Wenn man euch in einer Stadt verfolgt, so flieht in eine andere. Wahrlich, ich sage euch: ihr werdet mit den Städten Israels nicht fertig sein, bis der Menschensohn kommt) die Vollendung der jüdischen Mission noch nicht ins Auge gefafst.

Grundsätzlich hat E. Schott in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft VII (1906) 143f das Verhältnis der synoptischen Berichte über die Aussendungsrede Mt 10 und Parall. untersucht. Wenn man von Matthäus herkomme, könnte man von vornherein geneigt sein, die Relationen bei Markus und Lukas als die älteren und geschichtlich treueren Darstellungen des Sachverhalts anzusehen. Markus-Lukas haben beide ein kurzes, geschlossenes Stück, geschichtlich orientiert, eine kurze Anweisung Jesu an seine Jünger, in der man nichts finden kann, das nicht in diesem Augenblicke zu diesen Jüngern hätte gesprochen werden können. Gleichwohl habe Matthäus reiner überliefert als Markus-Lukas.

Matthäus schreibe für die älteste jüdische Mission, als die Gemeinde noch nicht selbst produktiv tätig war. Der erste Evangelist schreibe die Lehren und Grundsätze des Meisters auf, um sie für das praktische Leben verwendbar zu machen. Die Mission hat noch keine oder doch nicht viel eigene Erfahrung hinter sich, die Einfluſs auf die Darstellung üben könnte. Markus und Lukas verfolgen bereits historische Ziele, die spätere Zeit scheint durch ihre Darstellung hindurch. E. Schott glaubt noch speziell aus dem zweiten Teil der Aussendungsrede Mt 10, 16—23, der eine Schilderung der den Jüngern bevorstehenden Verfolgungen enthält, Schlüsse auf die Priorität des Matthäustextes ziehen zu können. Wie Markus und Lukas, so habe auch Mt 24, 9—15 diese Schilderung des Jüngerschicksals in die eschatologische Rede eingestellt. Die Keimzelle dieser eschatologischen Rede stehe aber Mt 10, 16—23, wo noch jedes Eingehen auf die geschichtliche Situation (vgl. hauptsächlich Mt 10, 17 mit Mt 24, 9: Heidenmission) vermieden ist. Mt 10, 16—23 gegen Mt 24, 9—15 mit Parallelen sei geradezu typisch für die Entstehung der Synoptiker. Am Anfang standen eine Anzahl kurzer prophetischer Sprüche der Überlieferung, es folgten dann sinngemäſse Erweiterungen, wie die Erfahrung sie darbot, und zuletzt wurden diese Redestücke in die geschichtlichen Zusammenhänge gestellt (Evangelienbildung).

Wer diesen zuletzt angedeuteten Spekulationen nicht zu folgen vermag, wird lieber aus dem unmittelbaren Verhältnis des Markustextes zum Matthäustexte (Mk 6, 7—9 und Mt 1, 5—15) sichere Schlüsse auf die Matthäuspriorität ziehen.

Die Markusrelation erscheint abgerissen, aus einem gröſseren Ganzen zusammengezogen. Die gerade dem zweiten Evangelium eigene Lebhaftigkeit kommt erst 6, 9[b] mit dem Übergang zur direkten Rede zum Durchbruch. Mit einem καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς scheint der Evangelist nochmals andeuten zu wollen, daſs er aus einer ausführlicheren Fassung nur zwei wichtige Sätze heraushebt. Diese beiden Weisungen stehen

zudem in einem gegensätzlichen, einander erläuternden Sinn, was wohl wieder die Hand des Redaktors verrät.

J. Wellhausen (Das Ev. Lk S. 49 und Mk S. 46) schliefst freilich aus der Fassung der hier bei Mk 9, 10f vorliegenden Weisung: „Wo ihr Einlafs findet in einem Hause, da bleibt, bis ihr von da weiterwandert. Und wo man euch nicht aufnimmt und euch nicht hören will, da geht weg“ usw., dafs Mk vor Lk und Mt d. i. vor Q die Priorität habe. Denn Mk mache zwischen οἰκία (Mk 9, 10) und τόπος (Mk 9, 11) keinen Unterschied, τόπος sei nichts anderes als οἰκία. Mk rede also nur vom Hause, Mt (10, 14f) und Lk (10, 5—12) auch von der Stadtmission. Die öffentliche Stadtpredigt sei aber später als die heimliche Hauspredigt, ebenso wie die Aufnahme in die Stadt später als die in das Haus.

Wenn man sich auch das Hysteronproteron (Lk 10, 5—7 Aufnahme ins Haus — Lk 10, 8—12 Aufnahme in die Stadt) gefallen liefse, so passe doch das Gebot: „Efst, was euch vorgesetzt wird“, nur für das Haus Lk 10, 7, nicht für die Stadt Lk 10, 8.

Selbst ein so entschiedener Vertreter der Zweiquellentheorie wie A. Harnack verficht die Ursprünglichkeit der Q-Quelle, das ist also auch der Matthäus- und Lukasdarstellung. Schon im Missionshorizonte Jesu standen sowohl Städte wie Häuser, auch nach der ältesten Missionsgeschichte ging Haus- und Stadtmission Hand in Hand. Es werden deshalb in Q Haus- und Stadtmission nebeneinander gestanden haben. Zudem ist τόπος ein so unbestimmter Begriff, dafs (gegen Wellhausen) auch Mk 9, 10 11 sowohl von Haus- wie Stadtmission die Rede sein wird.

Ein Kennzeichen der Markuspriorität soll schliefslich sein, dafs Matthäus nicht ungeschickt die bei Markus auseinanderliegenden Momente der Jüngerwahl und der Jüngeraussendung verbinde (so Wellhausen, E. Klostermann u. a. m.). In Wirklichkeit berichtet Matthäus nirgends von der Wahl der Apostel, weder hier noch früher, höchstens setzt er Leser voraus, die von der Aussonderung der Zwölf wufsten.

Schon diese Verhältnisbestimmung des Matthäus zu Markus weist in die Linie der traditionsfreundlichen Lösung der synoptischen Frage.

Prüfen wir noch, ob etwa durch das Verhältnis des Matthäus zu Lukas das zweite Grundelement der Zweiquellentheorie, die Existenz einer Matthäus und Lukas zugrunde liegenden Redequelle Q, bewährt wird.

Gegen die Existenz einer Qquelle scheint zu sprechen:

1. Lukas hat der mit Matthäus zusammenstimmenden Aussendungsrede (Lk 10, 1ff) einen ganz anderen Rahmen, eine andere Adresse gegeben.

2. Lukas änderte selbst in seiner Missionsrede Kap. 9 einiges nach Q, obwohl er doch nach der These hier eine andere Quelle: Mk zugrunde legte.

3. Nicht einmal mit dem ersten Teil der Matthäusrede (Mt 10, 5—15) stimmt Lk 10, 1—11 ganz zusammen; so z. B. verbietet Lk 9 mit Mt 10, irgend etwas auf den Weg mitzunehmen: Stab, Tasche, Brot, Geld, zweiten Anzug. Lk 10 bestimmt: keinen Beutel, keine Tasche, keine Schuhe (siehe Mt 10), kein Grüfsen auf dem Wege; dagegen ist vom Stock und vom zweiten Anzug nicht mehr die Rede.

4. Wesentlich unterscheidet sich von Lk der 2. und 3. Teil von Mt 10 (Mt 10, 16—23 und Mt 10, 24—42). Nur einen schwachen Ersatz von Mt 10, 16—23, das im wesentlichen in die eschatologische Rede Lk 21 versetzt erscheint, bietet Lk 10, 13—15 (Weherufe über Chorazin, Bethsaida und Kapharnaum). Von Mt 10, 24—42, dem dritten Teil der Matthäusrede, bringt Lk nur Fragmente und noch dazu an anderen Stellen seines Evangeliums, so z. B. den Spruch über den Schüler und Meister Lk 6, 40 (Bergpredigt), andere Stücke hauptsächlich Lk 12.

Nun hat allerdings A. Harnack (Sprüche und Reden Jesu S. 122f) nachweisen wollen, dafs 9 Stücke der Jüngerrede schon in Q in derselben Reihenfolge wie bei Mt gestanden sind und erst Lk diese auch sachlich verwandten Stücke auseinandergerissen und über Kap. 9 10 12 14 17 ver-

teilt hat. Trotz aller Willkür habe jedoch auch Lk die Reihenfolge selbst nicht zu ändern gewagt. Das sei ein Beweis, dafs er sie in derselben Ordnung vorgefunden hat.

Der mit fortwährenden Abstrichen arbeitende Konstruktionsversuch Harnacks mag auf sich beruhen. Wir legen aber den Finger auf die Tatsache, dafs die Matthäusredaktion der Jüngerrede gerade in solchen Punkten, die von den Modernen nicht zu Q gerechnet werden, im Lukasevangelium vorausgesetzt erscheint. So hat E. Schott (Zeitschr. für ntl Wissenschaft VII 146) darauf aufmerksam gemacht, wie Lk 10, 2—12 im Aufbau genau Mt 10, 5—15 entspricht. Für den zweiten Teil der Matthäusrede, den Lk Kap. 21 bringt, schuf er einen Ersatz in Lk 10.13—15, der nur aus dem Schema einer Vorlage zu erklären ist. Denn das Wehe über die galiläischen Städte scheint nicht für die spätere Phase der Mission zu passen. Den wirkungsvollen Schlufs der Matthäusrede Mt 10, 40—42 bildet Lk 10, 16 nach. Wie bei den Makarismen löst der dritte Evangelist hier auch das Herrnwort in ein Doppelwort auf (Wer euch hört, hört mich, und wer euch verachtet, verachtet mich. Wer aber mich verachtet, verachtet den, der mich gesandt hat. Vgl. Mt 10, 40). Wie ist diese überraschende Erscheinung zu erklären?

Zwei Möglichkeiten stehen offen. Zum ersten: Beide Evangelisten, Matthäus und Lukas, schöpfen aus der mündlichen Tradition. Aber dann ist auffällig, dafs Lukas sich gerade in formellen, dem Matthäus eigentümlichen Punkten abhängig zeigt; das scheint doch auf literarischen Zusammenhang zwischen Mt und Lk hinzuweisen. Dann müssen wir freilich wohl oder übel der unerbittlichen Konsequenz das Wort reden: Die für die Existenz einer Redequelle sprechenden Berührungen zwischen Mt und Lk und die literarische Verwandtschaft zwischen beiden Evangelien weisen auf eine literarische Abhängigkeit des Lk von Mt hin. Gerade die bei der Herausschälung der Q-Quelle aus Mt und Lk zu Tage getretene freie Stellung des Lk zu Mt (Q) könnte die sonst meistens bestrittene Abhängigkeit des Lk von Mt annehmbar erscheinen lassen.

Mk 9, 15 in der Vetus Latina.

Von Heinrich Joseph Vogels in München.

Die Meinung, dafs die lateinische Evangelienübersetzung in die apostolischen oder subapostolischen Zeiten zurückgehen soll, wird heute kaum noch vertreten; allein der Aberglaube, dafs wir in den Altlateinern besonders wertvolleUg Erzeugen zur Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlautes besitzen, ist weit verbreitet, ja so allgemein angenommen, dafs schon Mut dazu gehört, dieser Meinung zu widersprechen. Die weitaus überwiegende Mehrzahl der Gelehrten, Neutestamentler nicht ausgenommen, kennt ja freilich die Altlateiner nur vom Hörensagen oder aus den Apparaten unserer Ausgaben, aus denen kein Bild über ihren Zustand zu gewinnen ist. Aber auch bei E. S. Buchanan z. B. kann man einen begeisterten Lobpreis Gottes lesen, dafs er die Prävulgatakodizes Veronensis und Corbeiensis auf unsere Tage kommen liefs[1]. Derselbe Forscher fertigt einen Textkritiker wie Hieronymus mit der Bezeichnung *„essentially a churchman“* ab[2], dessen Arbeit damit natürlich so hinreichend verdächtigt und diskreditiert ist, dafs eine Begründung des ablehnenden Urteils vollkommen überflüssig erscheint.

Um die Arbeit des Kirchenvaters würdigen zu können, mufs man sich in der Vetus Latina ein wenig umgesehen haben. „Wer sich in die altlateinischen Bibeltexte eingearbeitet hat, bekommt einen sehr gesteigerten Respekt vor der Leistung des Hieronymus, die nach Gesichtspunkten und Methode kaum

[1] The four Gospels from the Codex Veronensis (Old-latin biblical texts: No VI), Oxford 1911, p. XXII.

[2] The bibliotheca sacra vol. 68 (1911) 419.

übertrieben gelobt werden kann.“[1] Hieronymus spricht in der Vorrede zu den Evangelien von dem Zustand der Texte in damaliger Zeit und beklagt dabei namentlich die zahlreichen Verderbnisse, die durch die Textmischung hervorgerufen sind: *„Magnus siquidem hic in nostris codicibus error inolevit, dum quod in eadem re alius evangelista plus dixit, in alio, quia minus putaverint, addiderunt; vel dum eundem sensum alius aliter expressit, ille qui unum e quattuor primum legerat, ad eius exemplum ceteros quoque aestimaverit emendandos. Unde accidit ut apud nos mixta sint omnia, et in Marco plura Lucae atque Matthei, rursum in Mattheo Johannis et Marci, et in ceteris reliquorum quae aliis propria sunt inveniantur.“*[2] Ob die Erklärung, die Hieronymus für die Textmischung gibt, die richtige ist, bleibt eine Frage für sich[3]. Die Beschreibung der Zerfahrenheit der Texte (*tot sunt paene quot codices*) wie ihre Charakterisierung ist jedenfalls zutreffend. Wir haben keinen Grund zu der Annahme, dafs gerade die Handschriften, die nach dem Urteil des Kirchenvaters die minderwertigsten sein dürften, auf unsere Tage gekommen sind, allein was uns erhalten ist, dient jedenfalls dazu, sein Urteil als durchaus richtig zu bestätigen; und das Studium der Altlateiner vermittelt erst, wie Hans von Soden sagt, die Erkenntnis, welch eine hervorragende Arbeit die Vulgata darstellt. Es mag ja vielleicht etwas paradox klingen, dafs die Vulgata schon aus dem Grunde Vertrauen verdient, weil sie später als die Altlateiner und zu dem Zweck, diese zu ersetzen, angefertigt worden ist, allein diese These wird doch einer Erwägung wert

---

[1] Hans von Soden, Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians, Leipzig 1909, 361.

[2] Ep. ad Damasum, abgedruckt bei Wordsworth-White, Novum testamentum D. n. I. Chr. Latine, Oxonii 1889—1898, 1 ff, bei E. Nestle, Nov. Test. Graece et Latine, Stuttgart 1906, p. XXII ff.

[3] Es ist gewifs nicht ohne Interesse, dafs schon Th. Marshall, Quatuor D. N. Iesu Christi evangeliorum versiones duae, Gothica scil. et Anglo-Saxonica, Dordrecht 1665, 411 zu den zitierten Worten des Kirchenvaters bemerkt: *„Suspicari quis poterit hanc confusionem invectam fuisse ex harmoniâ Euangelicâ quam olim conflârat Iustini Martyris discipulus, Tatianus.“*

sein. Papst Damasus hat dem Kirchenvater, soviel man weifs, nicht den Auftrag gegeben, die Bibel zu verfälschen oder zu verschlechtern. Und gegenüber der allgemeinen Wertschätzung der Altlateiner auf Kosten der Vulgata darf man fragen: Wo wäre denn der Altlateiner, dem der Text der Vulgata an kritischem Wert nicht bei weitem überlegen ist?

Allein es bleibt eine befremdliche Erscheinung, dafs die mit ihrer Wurzel doch zweifellos nahe an die Mitte des 2. Jahrh. hinabreichende Vetus Latina so manche eigentümliche Lesart bietet, die in der griechischen Überlieferung kaum oder gar nicht vertreten ist, dagegen sehr oft bei den Syrern oder beim Armenier oder beim Äthiopen usw. wieder auftaucht. Hat nicht an solchen Erscheinungen die Meinung, dafs in derartigen Lesarten ein weit älteres Textesstadium zum Vorschein kommt, als es in der „Masse" der griechischen Handschriften überliefert ist, einen starken Rückhalt? Ein Studium der Geschichte der Versionen wird diese Ansicht gründlich zerstören. Wollen wir aber in die verwickelte Geschichte der Versionen eindringen, so werden wir, namentlich bei den Altlateinern, in geduldigster Arbeit Vers um Vers untersuchen müssen.

Mk 9, 15 ist ein kurzer Vers, der uns erzählt, wie die Volksmenge Jesus, der von dem Berge der Verklärung zurückkehrt, empfängt. Der Satz ist Sondergut des zweiten Evangeliums und hat nach allen neueren Herausgebern folgende Fassung: καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν, καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν. Das gibt die Vulgata wieder mit: *et confestim omnis populus videns eum stupefactus est expaverunt et accurrentes salutabant eum. expaverunt* setzen Wordsworth-White in Klammern. Die Handschriften bieten es ausnahmslos, und wenn die Lesart nicht durch eine Korrektur in einer der ältesten Handschriften entstanden ist, erinnert sie uns daran, dafs Hieronymus bei der Emendation der Evangelien keineswegs unfehlbar war. Denn *stupefactus est expaverunt* ist ohne Zweifel Doppelübersetzung von ἐξεθαμβήθησαν. Hieronymus scheint *stupefactus est* beabsichtigt

zu haben, und daneben ist das *expaverunt* (der Vorlage?) stehen geblieben. Allein mit zwei anderen in der Vetus Latina weit verbreiteten Varianten hat Hieronymus aufgeräumt. Die Altlateiner bieten unsern Vers in folgender Gestalt:

k: et continuos omnis turba cum vidisset iesum expavit et gaudentes salutabant eum

d: et comfestim omnis turba videntes iesum expaverunt et gaudentes salutaverunt eum

b: et confestim omnes multitudo videntes iesum expaverunt et gaudentes salutaberunt eum

c: et confestim omnis multitudo videntes iesum expaverunt et gaudentes salutaverunt eum

*ff*²: et confestim omnis multitudo videntes iesum expaverunt et gaudentes salutaverunt eum

r: et confestim omni pop[ulus viden]tes iesum expaverunt [et gaudentes salu]taverunt eum

i: et confestim omnis multitudo videntes eum expaverunt et gaudentes salutaverunt eum

q: et confestim omnis multitudo viso illo expavit et adcurrentes salutaverunt eum

a: statim ut viderunt eum omnis turba paverunt eum [. . . .] salutaverunt eum

f: et confestim omnis populus videns eum stupefactus est et adcurrentes adoraverunt eum

l: et confestim omnis populus videns eum stupefactus est et spaverunt et accurrentes salutabant eum.

Dazu ein paar Bemerkungen: *a* ist lückenhaft, und ich wage nach den von Bianchini (richtig?) gelesenen Resten keine Rekonstruktion. Dagegen wird man die Lücke in *r* in der angegebenen Weise ergänzen dürfen, da die Buchstabenzahl der Gröſse der Lücke genau entspricht. *c* und *ff*² stimmen im Wortlaut vollständig überein, dieselbe Fassung bietet auch *b* mit zwei orthographischen Varianten. *f* und *l* zeigen, wie gewöhnlich, starke Annäherung an den Wortlaut der Vulgata; *f* hat einen nicht unwichtigen Rest aus früherer Zeit in *adoraverunt* erhalten, *l* bietet mit *et spaverunt* eine ganz inter-

essante, aber für seine Vorgeschichte wertlose Variante. Für die meisten griechischen Vokabeln läfst sich eine dreifache Übersetzung beobachten:

εὐθύς ist *continuo* in *k*, *statim* in *a*, *confestim* in *d b c ff² r i q vulg* (*f l*)

ὄχλος ist *turba* in *k d a*, *multitudo* in *b c ff² i q*, *populus* in *r vulg* (*f l*)

ἰδόντες ist *cum vidisset* in *k* (*ut viderunt* in *a*), *videntes* in *d b c ff² r i*, *videns* in *vulg* (*f l*) (*viso* in *q*)

ἐξεθαμβήθησαν ist *expavit* in *k q*, *expaverunt* in *d b c ff² r i*, *stupefactus est* in *f* (*stupefactus est expaverunt* in *vulg* [*l*])

ἠσπάζοντο ist *salutabant* in *k vulg* (*f l*), *salutaverunt* in *d b c ff² r i q a*, *adoraverunt* in *f*.

Aus der Menge der Altlateiner ragt der der „afrikanischen" Rezension zugehörige Codex Bobbiensis heraus. In *continuo* und *cum vidisset* hat er Sonderlesarten. Allein es sind auch Gemeinsamkeiten zwischen ihm und den anderen Texteszeugen da, einmal das *omnis turba*, das auch in *d a* sich findet — und es erscheint schwer denkbar, dafs man europäische Texte, die *omnis multitudo* hatten, der „afrikanischen" Übersetzung zulieb in *omnis turba* abgeändert haben soll —, dann die wichtigen Lesarten *iesum*, die *k* mit *d b c ff² r* gemeinsam hat, und *gaudentes*, das sich nicht nur in *k*, sondern auch in *d b c ff²* (*r*) *i* findet.

Die Lesart *iesum* war bisher nur durch diese Altlateiner und D, der ihnen ja fast regelmäfsig sekundiert, vertreten; jetzt kommt im Apparat bei Hermann von Soden ein neuer Zeuge hinzu, der arabische Tatian, und erstaunt wird man sich fragen: Wie kommt der Araber an diese Lesart der Altlateiner? Wir können aber auch die Frage dahin umkehren: Wie kommen die Altlateiner an diese Tatianlesart? Die letztere Fragestellung dürfte die richtige sein.

Für die zweite, interessantere und wichtigere Variante ist bei von Soden über das Bekannte hinaus nichts Neues zu finden. Ja selbst das Bekannte ist dort nicht vollständig verzeichnet. Statt προστρέχοντες liest D: προσχεροντες, und in dieser Les-

art pflichten ihm nicht weniger wie sieben Altlateiner (*gaudentes*) bei. Für W. Sanday war diese Beobachtung so merkwürdig, dafs er dazu folgendes ausführt: In St. Mark IX. 15 the Greek προστρέχοντες has been corrupted to προσχέροντες (for προσχαίροντες), which is represented by *gaudentes* in the Latin of *c d ff*[2] *i k*. It seems difficult to avoid the inference that these MSS., in spite of all their divergences, have after all a common origin. If it is not so, two hypotheses only are open: (1) that an early European reading found its way into *k;* or (2) that an early African reading obtained admission into the European texts D *d* and *i*. Neither of these hypotheses seems so probable as that which would trace the reading to community of origin. This interposes a considerable obstacle to the view, which I was inclined to take at first, that the African and European texts are fundamentally distinct. And there are other phenomena which tend to shake that position[1]. Ohne dafs ich die letzten Sätze irgendwie abschwächen wollte, glaube ich sagen zu dürfen, dafs die Meinung, es habe ein Schreibversehen den Irrtum προσχεροντες verursacht[2], schwerlich das Richtige trifft. Dann wäre der Fall freilich ganz eigenartig und würde dem nahekommen, was ich BZ 1911, 54f über υποκρειτα = υποκειται ausgeführt habe. Allein die Altlateiner setzen offenbar nicht προσχαίροντες voraus, sondern χαίροντες, da sie samt und sonders *gaudentes* bieten und gar nicht den Versuch machen, hier, wie sonst, das Kompositum (προσ-) wiederzugeben. προσχαίρειν ist ein zwar an zwei Stellen (Prov 8, 30, LXX; Plut., Ant. 29) zu belegendes Verb, aber hier ist es einfach sinnlos. Preuschen[3] und Ebeling[4] buchen es als

---

[1] Portions of the Gospels according to St. Mark and St. Matthew from the Bobbio Ms. (k), by J. Wordsworth, W. Sanday and H. J. White (Old-latin biblical texts: No II), Oxford 1886, 116.

[2] Dieselbe Annahme bei F. C. Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe, Cambridge 1904, II 193; H. C. Hoskier, Concerning the genesis of the versions of the NT, London 1910, I 37; M.-J. Lagrange, Évangile selon Saint Marc, Paris 1911, 225.

[3] Handwörterbuch zum griechischen NT, Giefsen 1910, s. v.

[4] Griechisch-deutsches Wörterbuch zum NT, Hannover 1913, s. v.

lectio varians für unsere Stelle, allein aus dem Wortschatz des Neuen Testamentes ist es ruhig zu entfernen. προσχεροντες ist ein mifsglückter Rückzug von χαίροντες zu προστρέχοντες, eine Art Halbkorrektur, wie sie sich im Cantabrigiensis an zahllosen Stellen nachweisen läfst. C. R. Gregory meint einmal[1], es sei ein seltener Fall, in einem Wort zwei Lesarten zu finden. Ich kann demgegenüber nur versichern, dafs diese Erscheinung mir reichlich oft begegnet.

Damit sind wir der Frage noch um nichts näher gekommen, woher das χαίροντες des Cantabrigiensis stammen mag, bzw. wie es sich erklärt, dafs sieben Altlateiner hier *gaudentes* aufweisen. Hat es zwischen 150 und 380 im Abendland keine griechische Evangelienhandschrift gegeben, die Mk 9, 15 προστρέχοντες las? Und wenn sie alle χαίροντες boten, wo sind sie geblieben? Warum ist, abgesehen von D, sonst auch jede Spur dieser Lesart verschollen? Schlagen wir den arabischen Tatian noch einmal nach, so finden wir dort: *and the people, when they saw Jesus, were perplexed, and in the midst of their joy hastened (ran) and saluted him.*

Das ist Mk 9, 15, und zwar finden wir brüderlich nebeneinander die beiden Konkurrenten, die im Cantabrigiensis zu einem Wort vereinigt sind: χαίροντες und προστρέχοντες. προστρέχοντες erklärt sich aus der Peschito, χαίροντες mufs altes Gut, echte Tatianlesart sein. Wie kommt Tatian an die Lesart der Altlateiner, oder vielmehr, wie kommen die Altlateiner an die Tatianlesart? Man wird vielleicht sagen: Tatian hat eben einen „Western Text" benutzt, als er sein Diatessaron zusammenstellte. Es ist aber auch noch eine andere Erklärung möglich: Die Altlateiner stehen unter dem Einflufs des Diatessaron.

[1] Die Koridethi Evangelien Θ 038, herausgeg. von G. Beermann und C. R. Gregory, Leipzig 1913, 689.

Die Fabel vom „ungerechten Reichtum“ und der Aufforderung Jesu, sich damit Schätze für den Himmel zu sammeln.

Von Prof. Dr Nivard Schlögl, O. Cist., in Wien.

Luk 16, 9 und 11 ist die Rede vom μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας oder ἄδικος μαμωνᾶς. Nun bedeutet δίκη „Recht“, ἀδικία „Unrecht, Ungerechtigkeit“, ἄδικος „unrecht, ungerecht“, also — so schlofs man bisher allgemein — bedeutet μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας oder ἄδικος „ungerechter Reichtum“. Preuschen, Vollständiges Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments (Giefsen 1908), verzeichnet: ἄδικος, ον 1. ungerecht von Personen ..., 2. von Dingen α) unrechtmäfsig μαμωνᾶς Lk 16, 10“ etc. Dieses Zitat ist falsch; denn vom Mammon ist nur V. 9 und 11 die Rede; aber der zitierte Vers ist schuld, dafs man die ihn umgebenden VV. 9 und 11 mifsverstand. V. 10 lautet nämlich richtig: „Wer im Kleinen getreu ist, der ist auch im Grofsen getreu, und wer im Kleinen ἄδικος ist, der ist auch im Grofsen ἄδικος.“ Der Sinn ist klar: Wer in geringfügigen Dingen Gott treu ist und sein Sittengesetz beobachtet, der wird um so mehr in wichtigen Dingen Gott treu sein und seine Gebote halten. ἄδικος ist also Gegensatz zu „treu“, bezeichnet also hier „untreu“, d. h. einen, der nicht die sittliche Norm, das Recht (δίκη) getreu achtet, sondern verletzt. Nun ist aber das ganze ntl Schrifttum kein Erzeugnis klassischen Griechentums, sondern hellenisierten Hebräertums. Die griechische Sprache ist Einkleidung hebräischer, semitischer Gedanken. Im Hebräischen sind aber die Begriffe „Recht“, „Gesetz“, „Wahrheit“ identisch. Daher sind es auch die Gegensätze: „Unrecht“, „Gesetzlosigkeit“, „Un-

wahrheit", „Lüge", „Betrug". Schon hieraus ergibt sich, daſs μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας oder ἄδικος „trügerischer Reichtum" heiſst, wie bereits Qohelet und Ješua'a ben Sira ihn nennen, weil, wer auf irdischen Reichtum sich verläſst, betrogen ist. Übrigens ist auch für den klassischen Griechen ἄδικος nicht bloſs Ausdruck für „ungerecht, unrecht erworben", denn nach Passows Handwörterbuch der griechischen Sprache (Leipzig 1891) I 34a bedeutet dieses Wort: „überhaupt nicht von der rechten oder erforderlichen Beschaffenheit, wie z. B. ἄδικοι ἵπποι uneingefahrene Pferde, ἄδικοι οἰκέται unbrauchbare Sklaven, Xen. Cyr. 2, 2. 26". Dem evangelischen μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας oder ἄδικος, was auch klassisch griechisch übersetzt werden kann „unbrauchbarer, d. i. zur Erlangung der wahren Glückseligkeit untauglicher Reichtum", entspricht im AT χρήματα ἄδικα, Sir 5, 8a, was nach dem wieder aufgefundenen hebräischen Sirachtext ursprünglich lautet: נִכְסֵי שֶׁקֶר, wörtl. „Schätze der Lüge", d. i. „trügerischer Reichtum". Man wende mir nicht ein, daſs ἄδικος (und ἀδικία) in allen drei Versen Lk 16, 9—11 dieselbe Bedeutung haben müsse. Für den Hebräer hat es diese; denn wer Gott untreu das Sittengesetz übertritt, der leugnet praktisch die Existenz Gottes und seines Sittengesetzes, er verneint die Wahrheit, insofern sie auch im sittlichen Handeln des Menschen in Erscheinung treten soll. Es wäre also Zeit, den „ungerechten Reichtum" aus der Bibel hinauszuweisen. Man halte mir auch nicht die der Mahnung Lk 16, 9—11 vorausgehende Parabel vom ungerechten Verwalter entgegen, der allerdings mit fremdem Eigentum sich Freunde erwarb, denn 1. ist und bleibt diese Erzählung Parabel, und 2. liegt hier eine κλίμαξ vor, und zwar a minore ad maius, wie V. 8 deutlich beweist, wo es zwar heiſst: „Und der Herr lobte den ungerechten Haushalter, daſs er klug gehandelt habe", aber auch: „Denn die Kinder dieser Welt sind in ihrer Art klüger als die Kinder des Lichtes." Der Sinn ist: „Wenn schon der ebenfalls irdisch gesinnte Herr des erwähnten ungerechten Verwalters diesen ob seiner Schlauheit lobte, daſs er sich, allerdings durch unrechtmäſsige Schenkungen, viele

Freunde zu erwerben wufste, um wieviel mehr wird euch der höchste Herr alles Geschaffenen loben, wenn ihr die an sich indifferenten Güter und Reichtümer dieser Welt (die von ihm wie alles andere gut geschaffen, aber insofern trügerisch sind, als sie allein niemals wahres, ungetrübtes Glück dem Menschen zu verschaffen vermögen) als Mittel zu höherem Zwecke verwendet, nämlich durch Mildtätigkeit viele Fürsprecher bei Gott zu erlangen.

Zur Erklärung von Hebr 12, 2.

Von Prof. Dr Joh. B. Nisius S. J. in Wien.

Ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας, ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν. Aspicientes in auctorem fidei, et consummatorem Iesum, qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, confusione contempta, atque in dextera sedis Dei sedit (so mit der Ausgabe von White [Oxford 1911], nach den besten Hss, nicht sedet mit der Clementina)[1].

Die meisten Erklärer unserer Stelle haben in ihr einen Anklang an den berühmten Philippertext 2, 5—11 empfunden. Aber ist auch von allen der weit- und tiefgehende Parallelismus zwischen beiden Stellen erkannt und zur Geltung gebracht worden? Das hing von dem richtigen Verständnis der Texte ab. Leider hat nun die Erklärung von Hebr 12, 2 auch in der katholischen Exegese eine unerfreuliche Entwicklung genommen, eine Entwicklung, welche die beiden wichtigen christologischen Texte immer mehr voneinander trennen müfste. Es gilt also zunächst, den Sinn der Stelle auf Grund des Textes und Kontextes und im Lichte der katholischen Tradition festzustellen. Dann können wir tiefer den vollen und schönen Zusammenklang beider Texte erfassen.

Eine getreue deutsche Übersetzung des Originals dürfte lauten: „Hinblickend auf den Anführer und Vollender des

[1] Schon Ribera und Estius vermuten mit Recht, dafs in der alten lateinischen Übersetzung: *pro proposito* das erste *pro* wegen des Gleichlautes ausgefallen sei; doch wird durch diesen Ausfall, der schon in den ältesten Hss zu bemerken ist (selbst White hat nur proposito), der Sinn des Textes nicht notwendigerweise gestört.

Glaubens, Jesus, der anstatt der ihm vorliegenden Freude das Kreuz erduldete, die Schmach verachtend, und sich (so) zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat."

1. Es kommt uns viel darauf an, eine Erklärung abzuweisen, die sich im Gewande einer an sich unanfechtbaren und erbaulichen Wahrheit eingeschlichen hat und nahe daran ist, nicht nur Bürgerrecht, sondern Alleinherrschaft in der katholischen Exegese zu erringen. Sie ist nur zu sehr geeignet, den Gedanken des Apostels zu verdunkeln und seine Erhabenheit herabzumindern. Der Apostel soll sagen, Christus habe „um" oder „für" die ihm vorliegende oder vorschwebende Freude und Herrlichkeit, die ihm in der Auferstehung und Himmelfahrt zuteil wurde, das Kreuz erduldet. Die Erklärung stöfst sich zuerst an der Partikel ἀντί. Diese hat zwar auch die Bedeutung „um, um den Preis von", wenn sie in Verbindung mit Verben des „Kaufens, Verkaufens, Loskaufens, Hingebens" u. ä. auftritt. Wo aber dies nicht der Fall, oder wenigstens ein solcher Verbalbegriff sich nicht unmittelbar aufdrängt, wie dies bei dem Ausdruck „er erduldete das Kreuz" zutrifft, tut man recht, bei dem mit der ursprünglichen Bedeutung näher zusammenhängenden Sinne „anstatt" stehen zu bleiben. Auch die prägnante Nebeneinanderstellung von χαρά und σταυρός spricht für den Begriff des „Umtausches" zwischen Freude und Kreuz. Nur wenn diese Bedeutung der Präposition durch den Zusammenhang verboten würde, wäre man berechtigt, zu einer andern überzugehen. Zweitens geht bei obiger Erklärung die charakteristische Parallele mit V. 1 verloren, wo die Gläubigen aufgefordert werden, allen Pomp (ὄγκος) abzulegen, wie Christus seine Herrlichkeit aufgegeben. Sodann will doch der Apostel die besondern Vorzüge des „Anführers und Vollenders, Jesus", im Glaubenskampfe hervorheben; die Aussicht aber auf den Lohn der Herrlichkeit ist allen Kämpfern gemeinsam. Drittens, das προκειμένη deutet naturgemäfs auf eine gegenwärtige, nicht erst im Gesichtskreis oder in der Zukunft liegende Freude (χαρά), ebenso wie der προκείμενος ἀγών (V. 1) für die Gläubigen nicht in

der Zukunft liegt. Zill meint zwar, dafs προκείμενος ἀγών auf etwas Zukünftiges deute, aber er übersieht, dafs der Apostel nicht von der Meta des Wettlaufes, sondern von dem Wettlauf selbst spricht. Die Lesart der Clementina *curramus ad propositum nobis certamen* ist ungenau, sie mufs lauten: *curramus propositum nobis certamen,* wie es denn auch die Ausgabe von White bietet. Protestantische Exegeten, wie B. Weifs und v. Soden, erklären zwar, durch προκειμένη werde jede Beziehung auf eine Freude, die Jesus besessen oder verschmäht habe, ausgeschlossen, geben aber hierfür keinen Grund an; vermutlich liegt er in irrigen christologischen Vorstellungen, die mit den Aussagen des Apostels nicht übereinkommen. Viertens wäre es sonderbar, dafs der Apostel, an Gedanken so reich, in einem Satze bei demselben Gedanken stehen bliebe oder auf denselben zurückfiele. „Um seine Herrlichkeit zu erlangen, erduldete Christus das Kreuz und erlangte seine Herrlichkeit": dieser Gedankengang hat nicht paulinische Art. Fünftens ist der Gedanke selbst, dafs Christus um seiner Herrlichkeit willen das Kreuz erduldete, zwar nicht widerpaulinisch oder widerbiblisch, aber er ist doch, in dieser Form wenigstens, so glaube ich, weder paulinisch noch biblisch. Das Evangelium sagt, dafs Christus leiden mufste, um in seine Herrlichkeit einzugehen, und Paulus lehrt, dafs Gott Christus wegen seines Leidensgehorsams erhöht hat, aber, was Christus angeht, so hat Er, nach der Schrift, gelitten, um den Willen des Vaters zu erfüllen und uns zu erlösen. Es müfste wundernehmen, dafs der Apostel nur hier den Gedanken ausspräche, Christus habe zur Gewinnung seiner Glorie gelitten, während er doch sonst das „Geheimnis von Christus" in derselben Gedankenfolge, wenn auch immer in originellen Formen, öfter wiederholt. Das sind wohl Gründe genug, um uns zu überzeugen, dafs die in Frage stehende Erklärung den eigentlichen Sinn des Apostels nicht getroffen hat. Wie sich die patristische Exegese dazu stellt, wird später zur Sprache kommen.

Wir bleiben also bei dem Sinne stehen, der sich auch jedem des Griechischen kundigen Leser zunächst aufdrängt:

Christus hat anstatt der ihm vorliegenden Freude das Kreuz erduldet. Es fragt sich nun, von welcher Freude der Apostel redet. Hier scheiden sich wieder zwei Erklärungen. Christus, soll der Apostel meinen, habe während seines Erdenlebens auch Freude, Glanz und Herrlichkeit annehmen können, habe aber statt dessen Schmach und Kreuz erwählt. Man verweist auf das Anerbieten des Versuchers (Mt 4, 8) und auf das Vorhaben der Menge, Christus zum König zu machen (Jo 6, 15). Protestantische Exegeten erinnern an die Gottgleichheit (Phil 2, 6), die Christus „durch einen ἁρπαγμός an sich bringen konnte" (so v. Soden). Doch auch dieser Auffassung stehen die meisten der oben angeführten Gründe entgegen. Auch hier geht die Parallele mit den Gläubigen, die allen Glanz ablegen sollen (V. 1), verloren, ebenso, wie die „ihm vorliegende Freude" als etwas nicht Besessenes, sondern Zukünftiges aufgefafst wird. Was den Gedanken selbst betrifft, so wird man vergebens im NT einen Text suchen, in dem formell hervorgehoben wird, dafs Christus auf Weltfreuden, irdische Macht und Herrlichkeit, die er hätte annehmen können, verzichtet hat. Gegenüber der protestantischen Erklärung aber habe ich schon früher in meiner Erklärung zur Philipperstelle hervorgehoben (Zeitschr. für kath. Theologie 1897, 301), dafs im ganzen NT der Gedanke formell nirgends vorkommt, wonach es Christus als besonderes Verdienst angerechnet wird, auf die seiner menschlichen Natur gebührende Verklärung verzichtet zu haben.

Es bleibt also nichts anderes übrig, als dafs der Apostel unter der Christus „vorliegenden Freude" die himmlische Freude verstanden hat, die ihm von Ewigkeit bei Gott eigen war. Wir haben hier den Gedanken, der dem Apostel so geläufig war, wenn er die Gläubigen zu den christlichen Tugenden ermahnen wollte. Er stellt ihnen Christus als leuchtendes Beispiel vor in seiner Selbstentäufserung und Selbsterniedrigung. Den Philippern, die er zur Selbstlosigkeit ermahnen will, stellt er Christus vor, der sich seiner Gottgleichheit entäufsert, die Knechtsgestalt angenommen und Gehorsam geübt hat bis zum

Kreuzestod. Will er die Korinther zur Freigebigkeit aneifern, so zeigt er ihnen Christus, der seinen Reichtum aufgegeben und für sie arm geworden ist (2 Kor 8, 9). Die „Hebräer“ will er zur Ausdauer und zur Geduld im Glaubenskampf anfeuern und zeigt ihnen Christus, den grofsen Glaubenshelden, der auf seine himmlische Freude und Herrlichkeit verzichtet und den schmachvollen Kreuzestod erduldet hat. Das sind erhabene Gedanken, des grofsen Apostels durchaus würdig. Sind das nicht auch die Wahrheiten, die bis heute in der praedicatio ecclesiastica widerhallen und denen die Gläubigen in tiefer Ehrfurcht und Ergriffenheit lauschen? Aber sanctiora sunt corda populi, quam ora exegetarum. Welches sind denn die Bedenken der Exegeten gegen obige Erklärung? Estius hat sie kurz formuliert: „Cum Christus illud divinitatis suae gaudium proprie numquam dimiserit, deinde cum hoc loco sermo sit de Christo homine, videtur ea sententia potior, ut gaudium intelligatur vitae temporalis.“ E. Riggenbach wiederholt in seinem ausführlichen Kommentar (1913), dem letzten von protestantischer Seite, „die Freude des Präexistenten könne nicht gemeint sein“, weil „der Mensch Subjekt“ des Satzes sei. Estius ist und bleibt ein Klassiker unter den lateinischen Interpreten der Paulusbriefe, aber er ist nicht ebenso ein hervorragender Dogmatiker. Richtig ist es ja, dafs Christus seine Gottgleichheit, seine Gottherrlichkeit, seine ewige Freude und ewigen Reichtümer niemals aufgegeben hat und auch nicht aufgeben konnte. Nichtsdestoweniger stellt die Schrift die Menschwerdung Christi als eine Entäufserung von all dem dar, ebenso wie als ein Herabsteigen des Sohnes Gottes vom Himmel, dem Sitze der Herrlichkeit Gottes (Jo 3, 13), in dem er doch immer war. „Das neue Verhältnis, in welches der Sohn Gottes durch die Menschwerdung tritt, wird in wahrem Sinne und vor allem unserer menschlichen Auffassung so recht entsprechend, als eine Entäufserung der Gottheit dargestellt“ (vgl. Zeitschr. für kath. Theol. 1897, 288 ff). Der zweite Grund des Estius ist ganz hinfällig. Nicht von dem „Menschen“ ist die Rede im Text, sondern vom histori-

schen Christus, der in sich die göttliche und menschliche Natur vereinigt, von dem Göttliches und Menschliches ausgesagt werden kann. Wie leicht und unmittelbar der Übergang vom Göttlichen zum Menschlichen in den Aussagen der Hl. Schrift sich geltend macht, zeigt vor allem der schon angeführte Johannestext: *Nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, filius hominis, qui est in coelo.* So schwebt also auch dem Apostel hier Christus, d. h. der Gottessohn vor Augen, der zwar immer in der Gottgleichheit, der Gottherrlichkeit, der Gottesfreude war, von dem aber mit Recht gesagt wird, dafs er durch die Menschwerdung, in Knechtsgestalt erscheinend, als leidensfähiger, mit Schmach beladener, kreuztragender Mensch sich aller Gottesfreude entäufsert hat. „Sicut enim“, erklärt Thomas zur Philipperstelle, „descendit de coelo, non quod desineret esse in coelo, sed quia incepit esse novo modo in terris; sic etiam se exinanivit, non deponendo divinam naturam, sed assumendo humanam naturam.“ Wie katholische Exegeten, denen doch die Ausführungen des Traktates De verbo incarnato bekannt sind, gegen diese Erklärung vom theologischen Standpunkt aus Bedenken erheben können, ist uns unerklärlich. Mit protestantischen Exegeten müfste man allerdings sich erst über das Verständnis des christologischen Dogmas auseinandersetzen, da ihre Meinungen nach allen Richtungen längst erledigter christologischer Irrtümer auseinandergehen.

2. Sehen wir uns nun in den patristischen Erklärungen um und verfolgen wir die Entwicklung in der katholischen Exegese späterer Zeiten. Der Hebräerbrief wurde in der patristischen Periode nur von den Griechen ausführlicher erklärt. Ephräm der Syrer hat in seiner ganz kurzen Paraphrase (Comment. in epistol. D. Pauli, Venetiis 1903, p. 236) eine Andeutung, die auf falsche Fährte führt und vielleicht auf Theodoret eingewirkt hat: „quoniam laetatus est in nobis et sustinuit patientiam crucis“. Von den Homilien des Origenes sind uns nur spärliche Reste erhalten, die unsere Stelle nicht berühren. Die älteste griechische Erklärung hat uns

Ökumenius im Wortlaut erhalten; sie stammt von Gregor von Nazianz, dem grofsen Verteidiger des christologischen Dogmas (MGL 119, 424): Ὦ ἐξόν, φησιν, μένειν ἐπὶ τῆς ἰδίας δόξης τε καὶ θεότητος, οὐ μόνον ἑαυτὸν ἐκένωσεν ἄχρι τῆς δούλου μορφῆς, ἀλλὰ καὶ σταυρὸν ὑπέμεινε. Die Worte enthalten unzweideutig die von uns oben verteidigte Erklärung. Noch deutlicher und bestimmter gibt dieselbe Erklärung Cyrill von Alexandrien, der als Zeuge der kirchlichen Christologie, unus instar omnium, gilt: Ὅτι καίτοι ἐνὸν αὐτῷ τοῖς τῆς ἰδίας φύσεως ἀξιώμασιν ἐντρυφᾶν, καὶ ταῖς κατὰ πάντων ἀσυγκρίτως ὑπεροχαῖς θεοπρεπῶς ἐναβρύνεσθαι (τοῦτο γὰρ εἶναί φαμεν τὴν προκειμένην αὐτῷ χαρὰν) κεκένωκεν ἑαυτὸν καθεὶς ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς, ἵν ὑπὲρ πάντας τὸν κατὰ σάρκα θάνατον ἀνατλάς κτλ. (MGL 74, 993.) Cyrill gibt hier eine geradezu magistrale Erklärung des dunkeln Ausdruckes: προκειμένη χαρά. Die „vorliegende Freude" ist nach ihm „die Würde der eigenen Natur, deren Christus sich erfreuen konnte", es sind „die über alles erhabenen Vorzüge, deren er sich gottgleich rühmen konnte". Es ist unbegreiflich, dafs dieses glänzende Zeugnis des grofsen Kirchenvaters, dessen christologische Lehre von der Kirche so oft feierlich anerkannt wurde, von den katholischen Exegeten nicht angeführt wird, so dafs es fast als verschollen gelten kann. Mit Chrysostomus beginnt eine Dunkelheit oder Unsicherheit in der Erklärung. Er gibt eine Deutung, die seinem homiletischen Zweck näher liegt, und vermeidet eigentlich, den entscheidenden Ausdruck ἀντὶ τῆς προκειμένης χαρᾶς aufzuklären: Ἐξῆν αὐτῷ μηδὲν παθεῖν, εἴπερ ἐβούλετο, οὐδὲ γὰρ ἁμαρτίαν ἐποίησεν κτλ. . . . προύκειτο τοίνυν αὐτῷ, εἴπερ ἐβούλετο, μὴ εἰς τὸν σταυρὸν ἐλθεῖν, ἐξουσίαν γὰρ ἔχω, φησί κτλ. (Jo 10, 18; MGL 63, 194). Die Haupterklärung des Chrysostomus könnte wohl, im Einklang mit den übrigen Griechen, von Christus in seiner ewigen Glorie und Freude verstanden werden, der diese nicht aufgeben, nicht Mensch werden und leiden mufste, wenn er nicht wollte. Aber weil Chrysostomus gleich anschliefsend von dem sündelosen Christus spricht, der sein Leben freiwillig

hingegeben, so scheint er den Sinn auf einen Vorgang im menschlichen Willen Christi herabzudrücken. Theodoret, Johannes von Damaskus und die sog. pedissequi des Chrysostomus (Ökum., Theophyl., Euthym. Zigab.) wiederholen die Haupterklärung des Meisters im Wortlaut. Nur Theodoret führt einen neuen Gedanken ein, wohl als Reminiscenz aus Ephraem Syrus, der später vielfach verwendet wurde: χαρὰ δὲ τοῦ σωτῆρος, τῶν ἀνθρώπων ἡ σωτηρία. Die Christus vorliegende Freude war nicht nur seine eigene Herrlichkeit, sondern auch das Heil der Menschen (MGL 82, 769).

Den ältesten lateinischen Kommentaren liegen durchweg die Homilien des Chrysostomus zu Grunde, welche die von Mutian auf Geheiſs des Cassiodor verfaſste lateinische Übersetzung dem Abendland übermittelt hat (vgl. E. Riggenbach, Histor. Studien zum Hebräerbrief, in Zahns Forschungen VIII 1). Bei Alkuin fehlt die Erklärung zu den letzten drei Kapiteln des Hebräerbriefes; Rhab. Maurus hat die Erklärung des Chrysostomus vollständig aufgenommen (ML 112, 808). Neben dieser wird zuerst eine neue Erklärung eingeführt in der Glossa ordinaria des Walahfrid Strabo, die im Mittelalter als exegetisches Handbuch diente (ML 114, 666). Wir finden sie von da an in allen Kommentaren des Mittelalters, in dem fälschlich dem Primasius zugeschriebenen Kommentar, der von einem Autor des 9. Jahrh., vielleicht von Haimo von Auxerre (so Riggenbach) stammt (ML 117, 918), bei Herveus Burdig. (ML 181, 1667), bei Petrus Lomb. (ML 192, 501), bis zum hl. Thomas. Bei Petrus Lomb., dessen groſser Einfluſs auf die theol. Schulen des Mittelalters bekannt ist, lautet sie: „Qui aeterno gaudio, ad quod per passionem itur, sibi proposito sustinuit crucem." Zugleich wird der sog. Erklärung des Chrysostomus eine bestimmtere Form gegeben, indem, unter Hinweis auf Jo 6, 15, hervorgehoben wird, daſs Christus das gaudium terreni regni annehmen konnte.

Auf denselben Abwegen finden wir die katholische Exegese in den groſsen Kommentaren des 16. und 17. Jahrh. bei Ribera,

Justiniani, Cornelius a Lap., Estius, a Piconio. Beide Erklärungen werden nebeneinander gestellt. Die alte griechische Erklärung wird von Cornelius a Lap. noch kurz erwähnt, aber nicht gewürdigt, von Estius mit den oben angeführten und widerlegten Gründen bekämpft. Cornelius a Lap. entscheidet sich, mit Berufung auf die Vulgataübersetzung, für die Auffassung, Christus habe um der ewigen Freude willen das Kreuz erduldet, die vorzüglich homiletischen Zwecken dienstbar gemacht werden kann. Es ist nicht zu verkennen, dafs die lateinische Übersetzung diese Erklärung begünstigt hat, wiewohl der abl. abs. proposito gaudio sich allen Auslegungen anpassen kann. Ribera und Estius geben aus exegetischem Feingefühl der sog. Erklärung des Chrysostomus den Vorzug. Wie wenig man aber in beiden Erklärungen Beruhigung fand, zeigt der Seufzer Justinianis: „Video tamen utramque explicationem non contemnendis difficultatibus implicari." Ribera sucht in seiner Verlegenheit einen noch weiter abliegenden Ausweg; er vermutet, der Apostel habe an den Todeskampf des Herrn im Ölgarten und die Stärkung durch den Engel erinnern wollen (Lk 22, 43), der den niedern Fähigkeiten des Herrn Trost und Freude eingeflöfst habe. Auch Justiniani erörtert die Beziehung unseres Textes zu Lk 22 und verwickelt sich in theologische Spekulationen über die Seelenverfassung des zum Leiden gehenden Heilandes. Wir brauchen Ribera und Justiniani auf diesen Wegen nicht zu folgen, weil es offensichtlich ist, dafs sie von dem griechischen Originaltext gänzlich abführen.

Auch in den neuern Kommentaren tritt eine wesentliche Änderung in der Richtung der katholischen Exegese nicht zu Tage. Immer mehr fällt die Erklärung der ersten griechischen Väter der Vergessenheit anheim. Zill weist sie mit wenigen Worten ab, und bei Loch und Reischl wird sie nur noch kurz erwähnt. Im übrigen aber gewinnt die Auffassung, dafs Christus um der künftigen Freude oder Herrlichkeit willen das Kreuz erduldete, die Oberhand. Ad. Maier (1861), L. Zill (1879), Pánek (1882) entscheiden sich für

dieselbe, und die kurzen in den Händen des Klerus befindlichen Kommentare (Weinhart, Allioli, Arndt), die dem Vulgatatext folgen, übersetzen: „um“ oder „für die ihm vorliegende Freude“ und geben eine entsprechende Erklärung. Al. Schäfer (1893) befürwortet wieder die sog. Chrysostomuserklärung: „Jesus, der freiwillig das Kreuz einem freudevollen irdischen Leben vorzog“, und Rohr in seiner jüngsten, sehr kurz gehaltenen Erklärung (in Tillmanns Kommentar) übersetzt: „anstatt der vor ihm liegenden Freude“, weicht aber einer nähern Auslegung der Worte aus. Zorell führt in seinem griechischen Lexikon zum NT nur die zwei von uns bekämpften Erklärungen an (s. v. πρόκειμαι): „Iesus sustinuit crucem ... aut = ad obtinendum propositum sibi (praemii loco) gaudium, aut = loco propositi sibi (ad optionem) gaudii.“ Der Belgier C. Huyghe (1901) hat noch einen schüchternen Versuch gemacht, die älteste griechische Vätererklärung wieder zu Ehren zu bringen, verbindet sie aber leider mit einer an die sog. Chrysostomuserklärung anklingenden Deutung, die theologisch nicht einwandfrei ist. „Iesus est praecursor ... quod voluerit incarnari, licet potuisset hanc humiliationem respuere; quod iam incarnatus, recusaverit gaudii coelestis fruitionem perpetuam, quam humanitati suae conferre potuisset.“[1] Es ist

[1] Dieselbe Zwiespältigkeit der Erklärung herrscht auch in der protestantischen Exegese. Nur die neuesten Kommentare sollen erwähnt werden. B. Weiſs meint, es handle sich offenbar nur „um eine Freude, auf die Christus zuversichtlich hoffte“, um derentwillen er also das Kreuz erduldete. A. Seeberg geht auf die Frage nicht näher ein, bezeichnet aber ἀντί als eine „Präposition des Preises“ und tritt damit an die Seite von Weiſs. Riggenbach meint, „vollkommen durchsichtig werde Gedanke und Konstruktion, wenn man unter der προκειμένη χαρά die Freude der künftigen Seligkeit verstehe, welche für Jesus das Motiv war“. Dem widerspricht v. Soden: „Nicht um des Lohnes der Freude willen übernahm Jesus geduldig sein Leiden, sondern um die Brüder zu erlösen. Der Gedanke ist derselbe wie Phil 2, 6; Der, von welchem Hebr 1, 2f galt, hatte allerdings Freude für sich bereitliegen, die er, mit Paulus zu reden, durch einen ἁρπαγμός an sich bringen konnte.“ H. Windisch (1913) erklärt dagegen neuestens: „Die προκειμένη χαρά ist das Leben des Präexistenten im Himmel, dem Ort der Freude, zu dem das irdische Auftreten im schärfsten Gegensatz stand.“

u. E. Zeit, ganz und entschieden die alte, ehrwürdige Erklärung der griechischen Väter wieder aufzunehmen, die allein dem Text und Kontext gerecht wird, und dem paulinischen Geist, wie aus den Parallelen ersichtlich wird, vollkommen entspricht. Es ist die gewichtvolle und mafsgebende Erklärung der grofsen Vorkämpfer des christologischen Dogmas im Altertum, denen die kirchliche Zustimmung in reichem Mafse zuteil geworden ist (vgl. Bardenhewer, Patrologie [3. Aufl. 1910] S. 255. 232). Sie hätte von der katholischen Exegese niemals sollen verlassen werden.

3. Wir haben schon oben gesehen, wie eng Gregor von Nazianz und Cyrill von Alexandrien in ihrer Paraphrase die beiden Texte Hebr 12, 2 und Phil 2, 5ff miteinander verbunden haben. Ein Beweis, wie klar sie den vollkommenen Parallelismus der Stellen erkannten. Noch ein Beispiel, wie trefflich Cyrill alle einschlägigen christologischen Texte in seine Darstellung zu verweben versteht, möge angeführt werden: Καίτοι γὰρ θεός τε καὶ ἐκ θεοῦ κατὰ φύσιν ὑπάρχων (Phil 2, 5) ὁ μονογενὴς αὐτοῦ λόγος (Jo 1, 18), τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης, καὶ ὁ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ γεννήσαντος (Hebr 1, 2), γέγονεν ἄνθρωπος (Phil 2, 7) . . . καθεὶς (Jo 3, 13) δὲ μᾶλλον ἑαυτὸν εἰς κένωσιν (Phil 2, 7), καὶ ἀντὶ τῆς προκειμένης χαρᾶς, αἰσχύνης καταφρονήσας (Hebr 12, 2), καὶ τὴν τῆς ἀνθρωπότητος πτωχείαν (2 Kor 8, 9) οὐκ ἀτιμάσας κτλ. (MGL 75, 1261.) In der Tat, im Lichte der griechischen Erklärung von Hebr 12, 2 tritt der Parallelismus beider Texte klar zu Tage. Wir zerlegen den Gedankengang des Apostels in folgende Elemente: 1. Christus war in der Gestalt Gottes; 2. er besafs die Gottgleichheit (Gottherrlichkeit), Gottfreude, die er geniefsen konnte; er hat nicht daran festhalten wollen, sondern sie dahingegeben; 3. dies tat er durch die Menschwerdung, indem er Knechtsgestalt angenommen und das Kreuz erduldet hat; 4. deshalb hat ihn Gott erhöht zum Throne Gottes, durch die Namensherrlichkeit. Der Philippertext ist der reichste und enthält alle diese Elemente, im Hebräertext ist der erste Gedanke ausgelassen; der zweite Gedanke ist im Philippertext dem

Zweck entsprechend negativ, da es sich um Ermahnung zur Selbstlosigkeit handelt, im Hebräertext, wo die Geduld empfohlen wird, positiv ausgedrückt; der dritte Gedanke ist in Phil ausdrücklich, in Hebr nur implicite durch die Erwähnung des Kreuzduldens gegeben; der vierte Gedanke ist beiderseits gleichmäſsig enthalten.

Es erübrigt noch, darauf hinzuweisen, wie durch diesen Parallelismus neues Licht auf den dunkeln Ausdruck οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (Phil 2, 6) geworfen wird. Parallel sind die Phrasen οὐχ ἁρπ. ἡγ. τὸ εἶναι ἴσα θεῷ und ἀντὶ τῆς προκ. αὐτῷ χαρᾶς. Hierdurch wird die sog. Erklärung der Griechen von οὐχ ἁρπ. ἡγ. sehr empfohlen: er hat die Gottgleichheit nicht als etwas Groſses, als erfreulichen und festzuhaltenden Besitz erachtet, während die sog. Auslegung der Lateiner: er hat die Gottgleichheit nicht als Raub erachtet, d. h. als angemaſsten Besitz, zurückgedrängt wird. Durch Hebr 12, 2 beleuchtet, erhält nämlich οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ den Sinn: „anstatt“ der Gottgleichheit hat er Knechtsgestalt angenommen. Mit andern Worten: er hat an der Gottgleichheit nicht festhalten wollen wie an einem erfreulichen Besitz. So sehen wir denn auch, daſs die Griechen in ihren Paraphrasen nicht nur die beiden Ausdrücke οὐχ ἁρπαγ. ἡγ. und ἀντὶ τῆς προκ. χαρᾶς parallel setzen, sondern auch die Worte οὐχ ἁρπαγ. ἡγ. geradezu übersetzen: er hat die Gottgleichheit „nicht als etwas Groſses“, an dem er sich erfreuen wollte, erachtet. Origenes erklärt in Rom. 5, 2: „nec rapinam ducit esse se aequalem Deo, hoc est, non sibi magni aliquid deputat“; Theodor v. Mops. gibt ausführlicher denselben Gedanken: „non magnam reputavit illam, quae ad Deum est aequalitatem et elatus in sua mansit dignitate, sed magis pro aliorum utilitate elegit humiliora“; Theodoret sagt zur Stelle: τὴν πρὸς τὸν πατέρα ἰσότητα ἔχων οὐ μέγα τοῦτο ὑπέλαβε κτλ.

Nun hat vor kurzem H. Schumacher (Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil 2, 5—8“. Rom 1914) das Vorhandensein dieser sog. griechischen Erklärung in Abrede

zu stellen gesucht. Wir wollen mit dem Verf. über die Interpretation einzelner Vätertexte, die er ungebührlich zu seiner Auffassung preſst, nicht weiter rechten. Er muſs selbst zugeben, daſs Origenes, Theodor v. Mops. und Theodoret diese Deutung der Worte οὐχ ἁρπαγ. ἡγ. geben. Das sind gewiſs Zeugen, die durch ihre Kenntnis des Griechischen und ihre Interpretationsgabe Achtung gebietend dastehen. Sie genügen allein, auch abgesehen von Greg. v. Nazianz und Cyrill, um von einer griechischen Auslegung reden zu dürfen. Was Schumacher gegen die Rechtgläubigkeit der beiden ersten griechischen Lehrer vorbringt, braucht gar nicht untersucht zu werden, da es sich hier nur um eine sprachliche Deutung des Wortes ἁρπαγμός handelt, die den dogmatischen Sinn der Stelle in keiner Weise berührt. Wir verweisen übrigens noch auf die berühmte Stelle aus dem Briefe der gallischen Kirchen an die kleinasiatischen Brüder (Euseb., H. E. V, 2), in der die älteste Verwendung des Philippertextes enthalten ist. Die herrliche Stelle bietet zwar nicht eine eigentliche Erklärung, aber in der dort zwischen ihren teuern Märtyrern und Christus gezogenen Parallele deuten die Presbyter eine Auffassung des Philippertextes an, die wesentlich mit der sog. griechischen übereinstimmt. Wie Christus, sagen sie, in Gottes Form, es nicht als hohes Glücksgut (ἁρπαγμόν) erachtete, Gott gleich zu sein, so haben auch die heil. Märtyrer, als Nachahmer Christi, an dem Ruhm des Martyriums sich nicht ergötzt, sich nicht einmal Märtyrer genannt oder nennen lassen.

Es war ein Verdienst Lightfoots, des hervorragenden Patristikers, auf die griechische Auslegung mit Nachdruck hingewiesen und dadurch der neuern Exegese einen neuen, gangbarern Weg gezeigt zu haben. Nach sorgfältiger Abwägung aller in Betracht kommenden Momente hatte ich mich dafür entschieden, die sog. griechische Erklärung von οὐχ ἁρπαγ. ἡγ. als wahrscheinlicher anzunehmen (Zeitschr. f. kath. Theol. 1899, 110 ff). Dieser Auffassung glaubten auch Labourt und F. Prat, ein guter Kenner paulinischer Theologie, beitreten zu sollen. Dem gegenüber stellt nun Schumacher

folgende Sätze auf, die er als ein Hauptresultat seiner historischen Untersuchung bezeichnet: „Die ganze griechische Patristik bekennt sich so gut wie einmütig zu der Auslegung, dafs οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο nur ein Ausdruck der emphatischen Betonung der Jesu von Natur und Rechts wegen gebührenden Gottheit und Gottgleichheit ist.“ „Dafs aber εἶναι ἴσα θεῷ ein bereits im fraglichen Moment besessenes und nicht mehr anzustrebendes Gut sei, ist ausnahmslos geteilte Überzeugung der gesamten griechischen Patristik. Ich nenne dieses Ergebnis ein neues Fundament in der Untersuchung der Philipperstelle. Die bisher geteilte Überzeugung, die den modernen Auslegungen meist zu Grunde lag: die Griechen betrachteten das ἁρπαγμός als ein Gut ‚to be clutched and ostentatiously displayed‘ (Lightfoot), hat sich als vollständig unhaltbar erwiesen“ (S. 51). Mit dem letzten Satz wird offenbar die Auffassung der obengenannten vier Exegeten als der gesamten griechischen Patristik widersprechend bezeichnet, wiewohl nur die Worte Lightfoots angeführt werden. Wir sollen der gesamten griechischen Patristik widerstreiten, insofern diese die Gottgleichheit als „ein von Christus im fraglichen Moment besessenes und nicht mehr anzustrebendes Gut“ betrachte. Das ist ein starker Anwurf; doch er beruht glücklicherweise nur auf einem sehr bedauerlichen Mifsverständnis. Man braucht nur die englischen Worte Lightfoots ins Deutsche zu übersetzen, und der handgreifliche Widerspruch, der in dem angeführten letzten Satze Schumachers mit seiner vorausgehenden These liegt, wird jedem Leser sofort zum Bewufstsein kommen. Die Erklärung Lightfoots besagt nämlich, dafs Christus die Gottgleichheit nicht als hohes Gut betrachtete, das er „begierig festhielt und mit Pomp zur Schau stellte“. Ist der erste Ausdruck „to be clutched“ vielleicht etwas zweideutig, so kann der zweite „to be ostentatiously displayed“ gar nicht mifsverstanden werden. An anderer Stelle gibt aber Lightfoot noch deutlicher den Sinn von ἁρπαγμός mit „a highly-prized possession (ein hochgeschätzter Besitz), an unexpected gain“ (ein unerwarteter Gewinn)

wieder. Lightfoot betrachtet also auch die Gottgleichheit als „ein von Christus im fraglichen Moment besessenes Gut". Denn was man „begierig festhält und mit Pomp entfaltet", hat man doch schon im Besitz, es ist eben a highly-prized possession, ein „hochgeschätzter Besitz".[1] Wir selbst haben hieran auch gar keinen Zweifel gelassen, indem wir die sog. griechische Erklärung folgendermaſsen umschrieben: „Christus hat das Gottgleichsein nicht als ein hohes erfreuliches Gut, als einen Schatz, einen Gewinn (an dem man mit Vorliebe hängt, mit dem man sich ergötzt und brüstet) erachtet, sondern sich selbst entäuſsert." Mit dem zweiten obigen Satz Schumachers, daſs die griechische Patristik τὸ εἶναι ἴσα θεῷ als von Christus schon besessenes Gut betrach-

[1] Es dürfte sich empfehlen alle einschlägigen Stellen Lightfoots, in denen er seine Auffassung in mannigfachen Formeln zum Ausdruck bringt, hier nach dem Originaltext zusammen zu tragen: St. Pauls Epistle to the Philippians (London 1894) p. 111: „Yet (Christus) did not regard it (die Gottgleichheit) as a prize (Beute), a treasure (Schatz) to be clutched and retained at all hazards". In dieser eigentlichen Erklärung L.s könnte zwar der Ausdruck „to be clutched" dahin gedeutet werden, als denke der Verf. an eine Beute, einen Schatz, der erst „ergriffen werden" solle; aber dem widerspricht das folgende „retained at all hazards", wonach es sich um ein „auf alle Fälle festzuhaltendes" Gut handelt. Aus dem ganzen Zusammenhange und den nachfolgenden Erläuterungen ergibt sich, daſs L. mit „to be clutched" die im Englischen auch zulässige Bedeutung von „erfassen, festhalten" verbindet. — „The more usual form . . . ἅρπαγμα (anstatt ἁρπαγμός) . . . with such verbs as ἡγεῖσθαι, ποιεῖσθαι is employed like ἕρμαιον, εὕρημα to denote a highly prized possession, an unexpected gain". — „It appears then from these instances that ἅρπαγμα ἡγεῖσθαι frequently signifies nothing more than 'to clutch greedily' (gierig erfassen), 'prize highly' (hoch schätzen), 'to set store by' (Wert auf etwas legen)." — Die von L. angenommene (adopted) Deutung, wird sodann folgendermaſsen erläutert: „Though He (Christus) preexisted in the form of God, yet He did not look upon equality with God as a prize which must not slip from His grasp (als eine Beute, die nicht seinem Griffe entgleiten dürfe) but He emptied Himself, divested Himself, taking upon Him the form of a slave." Hiernach ist die von L. p. 134 gegebene Paraphrase zu verstehen: He . . . did not treat His equality with God as a prize, a treasure to be clutched and ostentatiously displayed." Vgl. die neuesten, mit L.s Auffassung wesentlich übereinstimmenden, philologischen Erörterungen: Zu Phil 2, 5 von W. W. Jäger im Hermes L, 4 (1914) 537 ff.

tet, können wir uns also vollständig einverstanden erklären, und so werden wir wohl der „gesamten griechischen Patristik“ in keiner Weise widersprechen. In der Tat, nicht nur die griechische, sondern die gesamte Patristik und die fast einstimmige katholische Exegese hält die „Gottgleichheit“ (Phil 2, 6) für ein Gut, das Christus im fraglichen Moment schon besessen hat. Nur Velasquez hat den schüchternen Versuch gemacht, diese Bahn zu verlassen und die „Gottgleichheit“ als ein Gut zu bezeichnen, das Christus durch einen ἁρπαγμός (Raub) hätte ergreifen können, aber nicht wollte. Wir reden hier nicht von der protestantischen Exegese, die seit Luther und Calvin ganz andere Wege eingeschlagen hat.

Schumacher nennt aber das obige Resultat seiner Untersuchung, das wohl bisher von keinem katholischen Exegeten in Zweifel gezogen worden ist, ein neues Fundament, das ihm als „Leitstern“ dienen wird bei der Auslegung „der hochbedeutsamen Stelle, die bis zur Stunde keine befriedigende Lösung gefunden hat“(!). Er meint nämlich, das Rätselwort ἁρπαγμός habe ein Chaos angerichtet und nur auf Grund „genauer Prüfung der frühkirchlichen und aufserkirchlichen Auffassung von ἁρπαγμός könne eine neue Erklärung Erfolg haben“. Mit Beziehung auf die von Lightfoot und mir befürwortete Auffassung von ἁρπαγμός glaubt er, es sei eine Unterscheidung von „zwei patristischen Richtungen“, „zwei Interpretationen“ eingeführt worden. Aber auch hier liegt ein schwerwiegendes Mifsverständnis vor. Ich habe mit Bedacht nur von „accidentellen Abweichungen“ im „festgeschlossenen Rahmen derselben traditionellen Erklärung“ gesprochen (Zeitschr. f. kathol. Theol. 1899, 107). Diese „accidentellen Abweichungen“ betreffen allerdings den Ausdruck ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι. Sie ändern aber an der wesentlichen und vollkommen klaren Auslegung der Väter und Exegeten nicht das Geringste. In meiner mehrfach angeführten Abhandlung „Zur Erklärung von Phil 2, 5—11“ konnte ich auf Grund des gesamten patristischen und katholisch-exegetischen Befundes feststellen, dafs, mit ganz vereinzelter Ausnahme,

alle Väter und katholischen Exegeten und Dogmatiker den Text übereinstimmend dahin erklären, daſs Christus gerade durch die Menschwerdung sich der Gottgleichheit oder auch Gottherrlichkeit entäuſsert habe, die er in präexistentem Zustande besessen, und daſs darin seine Kenose bestanden. Hieraus ergibt sich, daſs im Rahmen der kirchlich-traditionellen Erklärung dem Worte ἁρπαγμός nicht jene alles entscheidende Bedeutung zukommt, von welcher die Ausführungen Schumachers durchweg getragen sind. Ob wir mit den lateinischen Vätern (Ambr., August.) erklären: „Seid gesinnt wie Christus, der, da er in der Gestalt Gottes war, das Gottgleichsein nicht als Raub oder Anmaſsung (sondern als natürliches Recht) erachtete — dennoch aber sich selbst entäuſsert hat", oder mit den Griechen: „Seid gesinnt wie Christus, der, da er in der Gestalt Gottes war, das Gottgleichsein nicht als etwas Groſses, als erfreuliches (festzuhaltendes) Glücksgut erachtete, sondern sich selbst entäuſserte" — immer ist der wesentliche, theologische Sinn, auf den es für den gläubigen Leser vor allem ankommt, der gleiche und vollkommen klar, nämlich daſs Christus gerade durch die Menschwerdung, die Annahme der Knechtsgestalt sich selbst entäuſsert hat. Nur eine Deutung des Wortes ἁρπαγμός, die sich aber bei den Vätern nirgends findet, kann den angegebenen wesentlichen Sinn des Textes in Frage stellen, wenn man nämlich das Wort ἁρπαγμός, somit τὸ εἶναι ἴσα θεῷ als ein zu raubendes oder erst zu ergreifendes Gut auffaſst und erklärt: Christus habe sich selbst entäuſsert, indem er als Mensch die ihm gebührende Gottherrlichkeit nicht habe annehmen wollen, auf die Herrlichkeit verzichtet habe, die er „durch einen ἁρπαγμός hätte an sich bringen können" (so viele Protestanten).

Einer versuchten „neuen Erklärung" kann man nach dem Gesagten nur mit groſsem Vorbehalt und Miſstrauen entgegensehen, zumal wenn sie von der höchst befremdlichen Unterstellung ausgehen soll, durch die Bemühungen der neuern Exegese (also auch der katholischen) sei immer „dichter der Schleier des Geheimnisses um die Stelle gezogen worden."

Der Philippertext stand wegen seiner Ausführlichkeit immer im Vordergrund bei Begründung des christologischen Dogmas. Dem Text Hebr 12, 2 wurde schon wegen seiner Kürze und aus Gründen, die mit dem historischen Schicksal des Hebräerbriefes überhaupt zusammenhängen, weniger Aufmerksamkeit geschenkt. Es mag sich daraus erklären, dafs seine tiefe christologische Bedeutung einigermafsen verdunkelt wurde, indem man die älteste, griechische Vätererklärung wenig beachtete. Möge dem Texte von der katholischen Schulexegese wieder jene Stellung zurückgegeben werden, die ihm nach der Auslegung der Vorkämpfer der kirchlichen Orthodoxie in den grofsen christologischen Streitigkeiten gebührt. Hebr 12, 2 gehört als Parallele neben Phil 2, 5—11, noch vor 2 Kor 8, 9 und Röm 1, 3; die Stelle gibt eine willkommene Beleuchtung des dunkeln Ausdrucks οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο (Phil 2, 6); sie ist auch, in ihrem christologischen, mit Phil 2, 5ff so vollkommen harmonierenden Gedankengang ein schönes Erkennungszeichen, dafs der Hebräerbrief echt paulinisches Geistesgut ist.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1915** und das Format 8⁰ sind weggelassen.)

A. Literatur, die A und NT zugleich umfaſst.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Catálogo *de los manuscritos existentes en la Biblioteca Universitaria de Valencia* por M. Gutiérrez del Caño. Prólogo del F. R. Marín. 3 Bde (4⁰. XIV u. 309; 359; 336. Valencia 1914, Maraguat. *M* 80.—): Alphabetisch angelegt. Nr 227—243 enthält Bibel-Hss.

Graf, G., *Katalog christlich-arabischer Hss in Jerusalem* (Ochr N. S. V 132—136): Forts.; s. BZ XIII 254. Verzeichnet die Hss der Kopten in der Kirche des hl. Georg und der des hl. Michael. Auch einige wenige Biblica befinden sich darunter.

Lüdtke, W., *Der Katalog der armenischen Bibelhandschriften von S. Lazzaro* (ZntW XVII 68—77): Zum Katalog von Sarghissian (s. BZ XIII 254).

The international standard Bible encyclopaedia. By J. Orr, J. L. Nuelsen, E. Y. Mullins, M. O. Evans. 5 Bde (3541. Chicago, The Howard-Severance Co. $ 30.—).

Palästinajahrbuch *des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem.* Hrsg. von G. Dalman. XI (1915). Mit 7 Bildertaf. und 1 Plan von Jerusalem (VIII u. 178. B., Mittler. *M* 3.—): U. a. Dalman (s. unten S. 68), Dalman (s. unten S. 85, B. Schmidt, Die Feier des heiligen Feuers in der Grabeskirche, Seeger (s. unten S. 68).

Haupt, P., *Armageddon* (Journ. Am. or. Soc. XXXIV 412—427): Aus Apk 16, 16; = Berg von Megiddo. Auch Merom sei eine Korruption von Megiddo. H.s Darlegungen münden dann aus in eine Übersetzung, Bearbeitung und Erklärung von Jdc 5.

2. Einleitung. Inspiration. Kanon.

Groenen, P. G., *Over bijbel en bijbelkunde* (Katholiek 1915 Nr 147).

Hunting, H. B., *The story of our Bible: How it grew to be what it is* (XII u. 290. N. Y., Scribner): Ist Anhänger der Pentateuchkritik und hält an einem Deuteroisaias fest (nach Bs LXXII 684).

Roshdestvenskij, D. V., *Lehrbuch zur Heiligen Schrift.* I [russ.] (Petrograd, Heil. Synod. *R* 2.—).

Schenck, F. S., *The oratory and poetry of the Bible* (VIII u. 241. N. Y., Doran. $ 1.25).

Andersen, D. C., *Bibelens inspiration* (53. Kristianssand 1913, Evangel. bogh. *Kr* —.75).

Jácome, I., *De natura inspirationis S. Scripturae* (Div. Thom. II 308 bis 354): Handelt „de inspirationis nomine“ und im ersten Teil „de fontibus“, nämlich „primus fons Deus“, „alter fons, scriptor sacer“, und „tertius fons, liber inspiratus“. J. will sich genau an die Lehre des hl. Thomas anschlieſsen. Forts. folgt.

Lombard, E., Le montanisme et l'inspiration (RThPh 1915 Sept.-Okt.).
Dobschütz, E. v., The abandonment of the canonical idea (AmJTh 1915, 3, 416—429).
James, M. R., Notes on Apocrypha (JthSt XVI 403—413).

3. Geschichte der Exegese. Schriftstudium.

Bousset, W., *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus* (FRLAuNT N. F. 6. Heft: VIII u. 319. Göttingen).

Rosenthal, L. A., *Der Rahmen der Mischna. Die jüngste Mischnaquelle (R 2).* Ein mischnisches Lehr- und Lesebuch (Schriften zur Beleuchtung d. Lehrweise u. Entwickelung des Talmuds: X, 57 u. 17. B., Lamm. *M* 3.—): Dagegen L. Blau in DLz XXXVI 49, 2585 f.

Kolb, F., *Die Offenbarung betrachtet vom Standpunkt der Weltanschauung und des Gottesbegriffs der Kabbala* (XIII u. 445. Lp., Brockhaus): Lehnt sich naturgemäfs vielfach an Schriftstellen an.

Wutz, F., *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus.* 2. Hälfte: *Texte und Register* (TU 3. R. XI [XLI] 2: 673—1200, XXXII. Lp. 1914/15, Hinrichs. Vollst. *M* 40.—): S. BZ XII 279 f. Nunmehr liegt das umfangreiche und mühevolle Werk abgeschlossen und nach vielen Beziehungen die Forschung abschliefsend vor uns. Eine Menge von verschiedensprachigen onomastischen Listen, griechische, lateinische, syrische, arabische, armenische, äthiopische und slawische, sind hier zum Teil zum ersten Male, in jedem Falle aber auf reichstes Material gestützt veröffentlicht und in die Resultate der 1. Hälfte der Untersuchungen eingefügt. Nebenher hat W. die Untersuchungen in Einzelheiten noch gefördert, wenn auch die Ergebnisse der Quellenkritik in der Hauptsache die Probe praktischer Anwendung bestanden haben. Dafs eine absolut erschöpfende Zusammenstellung nicht ins Auge gefafst werden konnte, zeigt das immer wieder während der Arbeit neu zuströmende Material, das wir im Nachtrag und auch noch in dem vorausgeschickten Abschnitt „Material der Onomastica sacra" angeführt und möglichst eingearbeitet finden. Wie viel gründliche und imponierende Arbeit in der knappsten Form im Werke steckt, verrät besonders auch die zusammenfassende Würdigung, die der gleiche Abschnitt dem onomastischen Material der Kirchenväter angedeihen läfst. Die 130 S. Register, dreispaltig angelegt, in 8 Sprachen, welche ausschliefslich das verarbeitete sprachliche Material der Onomastika zusammenordnen, führen noch einmal die immense Kleinarbeit vor Augen, auf welche die gewonnenen Endresultate sich stützen. Sie dienen aber auch zugleich als Arbeitsmittel zur fernern Erforschung dieser eigentümlichen, nicht hochstehenden Literatur, die doch so gern den Scharfsinn der Forscher auf sich zieht. Wie W. fast bei jedem Druckbogen neue Erkenntnisse unterbringen konnte, so werden weitere Benutzer mit dem sorgfältig angelegten Werke W.s in der Hand zu weiteren Resultaten kommen. Man kann sich selbst beim Durchblättern des Buches kaum versagen, sich sofort in die Forscherarbeit hineinziehen zu lassen, die uns W. in ihrem Werden so lebendig und klar vorzuführen weifs. Als Beleg meines Interesses möchte ich zum Schlufs eine naheliegende Vermutung und eine sichere Beobachtung zu den armenischen Onomastika anfügen: οἶκος . . . μαρτυριας (S. 873) bei Betania scheint mir zu Betsaida zu gehören und syrische Ableitung von ܣܗܕ vorauszusetzen. S. 863 braucht es bei vox Dei für Ariel nicht den Umweg über lux = φως (so S. 494[1]), sondern der Bearbeiter hat den griechischen Lautwert φως mit dem lateinischen ähnlich lautenden vox verwechselt. Wir haben den gleichen Fall bei νομος — nomen (s. S. 1003), wo ebenfalls der Umweg über ὄνομα nicht notwendig ist. Ich glaube, dafs solche noch etwas tiefere Einschätzung der Sprachleistungen des armenischen Onomastikers bei er-

neuter Durcharbeit dem Verf. nicht ohne Vorteil sein wird. Dafs wir solchen Erscheinungen nicht mehr so ratlos gegenüberstehen, sondern ihnen von verschiedenen Seiten methodisch zu Leibe rücken können, das verdanken wir der grundlegenden und im wesentlichen auch abschliefsenden Arbeit des Verfassers.

Zahn, T., *Ein Kompendium der biblischen Prophetie aus der afrikanischen Kirche um 305—325* (Geschichtliche Studien f. A. Hauck [Lp. 1916, Hinrichs] 52—63): Aus Cod. Sangall. 133: Prophetiae ex omnibus libris collectae, zuerst veröffentlicht von Amelli in Miscellanea Casinese 1897, hier selbständig kollationiert (vgl. G. Wohlenberg in ThLbl XXXVII 4, 65—69).

Malden, R. H., *St. Ambrose as an Interpreter of Holy Scripture* (JthSt 1915 Juli).

Molitor, R., *Des hl. Ambrosius Gedanken über die Heilige Schrift* (Sonderabdr. aus d. Münsterischen Pastoralblatt: Münster, Regensberg).

Lidzbarski, M., *Das Johannesbuch der Mandäer.* I. Teil: *Text.* II. Teil: *Einleitung, Übersetzung, Kommentar* (42, XXXII u. 256. Giefsen, Töpelmann. *M* 18.—).

Aichele, W., *Biblische Legenden der Schīʿiten aus dem Prophetenbuch des Hoseinī.* Diss. Heidelberg (Aus: Mitteil. d. Sem. f. or. Sprachen zu Berlin XVIII 2: 32. B., Reichsdruckerei).

Weyman, C., *Zu den Quirinalien des Metellus von Tegernsee* (Hist. Jahrbuch XXXVI 801—810): Weist zu dem 1160 vollendeten Werke des Tegernseer Mönchs u. a. auch die biblischen Entlehnungen im einzelnen nach.

Luther-Monumente. *Eine Sammlung hervorragender Schriften Dr Martin Luthers*, hrsg. von B. Schubert. IV: *Vorreden zu den Büchern der Hl. Schrift* (168. Elberfeld, Luther. Bücherverein. Geb. *M* 2.50).

Calvin, J., *Auslegung der hl. Schrift.* Hrsg. von K. Müller. 87. u. 88. Heft (Neukirchen, Buchh. des Erziehungs-Vereins. à *M* 1.—).

Kitchin, W. P. H., *A great biblical scholar. (Abbé Vigouroux.)* (The Cath. World CI 763—769): Würdigt als anhänglicher, treuer Schüler den einflufsreichen katholischen Bibelforscher, der am 21. Februar 1915 starb.

Kappeler, E., *Conrad von Orelli. Sein Werden und Wirken*, aus dem schriftlichen Nachlafs dargestellt (507. Zürich 1916, Füfsli. Geb. *M* 7.50): Separatabdruck der BZ XIII 255 verzeichneten Artikel, wozu als Schlufs noch nachgetragen sei: *Professor Conrad von Orelli* (AelKz XLVIII Nr. 31—34, 725—727 751—754 777—779 800—804).

Garde, T. E., *The Dominican Biblical School in Jerusalem* (Irish eccles. Record 1915 Nov.).

Schulz, A., *Bibeltext in Schule und Kirche. Eine exegetisch-praktische Untersuchung* (36. Braunsberg 1916, Heynes Buchdruckerei): Verfolgt an zahlreichen Beispielen aus der biblischen Geschichte und den liturgischen Formularien, wie frei man mit dem Bibeltext verfahren ist, wiewohl man zum Teil ausdrücklich sich auf Bibelstellen beruft. Für die Art der Schriftverwertung in der Kirche sind die angegebenen Stellen sehr lehrreich. Aber am Anfang und am Schlufs fügt S. auch noch grundsätzliche Gedanken an: so ist man auch verfahren in der Verwertung der atl Bibel im Laufe der jüdischen Geschichte, und so hat zum Teil auch das NT vom AT Gebrauch gemacht. Wenn auch diese Gedanken nur gestreift werden, so kann ihre Tragweite und die Bedeutung des S.schen Materials hierfür nicht übersehen werden.

Crafts, W. F., *Superintendent's edition, Bible stories and poems, Bible in school plans of many lands.* Illustr. (542. Washington 1914, Bible selections Commission. $ —.50): Die Auswahl von Lesestücken, die sich auf das AT beschränkt, soll Protestanten, Katholiken und Juden berücksichtigen. Der letzte Abschnitt enthält 191 Seiten (nach BW XLVI 64).

Church, Mary M., *Accredited Bible-study* (BW XLVI 45—51): Über den Betrieb in Bibelschulen und Bibelklassen.

Felscher, K., *Die Bibel im Religions-Unterricht höherer Schulen* (VI u. 63. Lp. 1914, Quelle. *M* —.80): Vgl. BZ XIII 54.

Flood, I., *Bibelske fortaellinger fortalt for barn.* Ny utgave (144. Kristiania 1914, Cappelen. *Kr* 2.—).

Offerhaus, H. R., Bijbelkennis en godsdienstgeschiedenis als leervakken bij het godsdienstonderwijs (Teekenen des Tijds 1915, 190ff).

Postumus Meyes, E. J. W., De voorlezing van de Heilige Schrift in de openbare godsdienstoefening (Troffel en Zwaard XVIII [1915] 1).

Risch, A., Bibelfragen und Bibelsorgen in der Kriegszeit (Stst XIII 442—447 488—494): Die Bibelversorgung hat auch während der Mobilmachung nicht versagt. Die begonnene Loslösung der deutschen Bibelgesellschaften von England hat der Krieg gefördert. R. verlangt an Stelle der Vollbibel einen Bibelauszug als Kriegsbibel für den Soldaten. Er bespricht eine Reihe solcher Versuche. Zum Schlufs erörtert er Mafsnahmen für die Zukunft, um die Bibelverbreitung bei Protestanten und Katholiken, in Deutschland und Österreich zu fördern.

Risch, Der Krieg als Bibelbote (Korrespondenzbl. f. die ev. Kirche in Baden 1915, 20. Juni).

Schreiber, C., Exegetische Streifzüge in das Gebiet der Dogmatik (Kath 4. F. XV 161—177): Kritisiert an einzelnen Stichproben die Art und Weise, wie Dogmatiker einzelne Schriftstellen verwerten. Er berücksichtigt die dogmatischen Lehrbücher von Bartmann, Billot, Franzelin, Hurter, Kleutgen, Pesch, Pignataro, Pohle. Ungenaue oder falsche Erklärungen biblischer Worte und Ausdrücke liegen vor bei ὑπόστασις und ἔλεγχος Hebr 11, 1, bei ברא = creare, das nicht als creare ex nihilo genommen werden darf, bei praedestinare = προορίζειν, bei der Verwertung der angelus-Stellen für die Existenz von Engeln. Ebenso beanstandet S. die biblischen Beweise für den Ausgang des Sohnes vom Vater durch Zeugung (Ps 109, 3; 2, 7), für die Weihe oder Salbung Christi zum Hohenpriester (Ps 39, 7), bei der Gnadenlehre, bei der läfslichen Sünde (1 Kor 3, 12—15), bei Eph 4, 24 und Röm 6, 5. Zuletzt tadelt S. noch die dogmatischen Beweise, die textkritisch strittige oder gar unechte Stellen verwerten: Jo 3, 11—13 (für die Gottschauung der Seele Christi), 1 Jo 5, 7f, Jo 5, 28; 9, 35—37 (Gottheit Christi), Einsetzungsworte der hl. Eucharistie, welche den Opfercharakter der hl. Messe beweisen. Es kann nur gewünscht werden, dafs die Dogmatiker die Arbeit S.s als Selbstkritik fortsetzen. Dann wird jedenfalls auch das Verständnis für exegetische Schwierigkeiten sich leichter einstellen.

Støylen, B., *Hjaelpebok for bibellaesere.* Med bill. (134. 1914, Bibelselskapet. Geb. *Kr* 1.50).

Tollefsen, A., *Kortfattet haandbok i bibelhistorien for laerere og laererskoleelever.* 3. oplag. (129. Kristiania 1914, Lutherstiftelsens Bogh. Kart. *Kr* 1.95).

Vuilleumier, H., Les origines de la société de Bible du canton de Vaud et son fondateur (RThPh 1915 Juli-Aug.).

4. *Bibelkritik.*

Dausch, P., Zum Wahrheitsproblem der Heiligen Schrift (BZ XIII 312—321).

Grosheide, F. W., Waar en op welke wijze kan bij de Schriftstudie van kritiek sprake zijn? (Geref. theol. Tijdschr. 1915 Dez. 319—342).

Kinast, Die neuesten Verhandlungen zur Wunderfrage (NkZ XXVI 676 bis 708): Behandelt die Frage vom spekulativ-dogmatischen Standpunkt aus. Zuerst erkennt er der realistischen Wunderbetrachtung einen Wahrheitskern zu. Dann wendet er sich der einseitig kritizistischen Wunderbetrachtung, der religionsphilosophischen Wunderkritik, der religionspsychologischen, religionsgeschichtlichen, der literarkritischen, der einseitig geschichtswissenschaftlichen Wunderkritik zu. Auch in der geschichtswissenschaftlichen Richtung findet er einen Wahrheitskern.

Schwarz, J., *Bibelkritik in der muhammedanisch-arabischen Literatur* (Magyar-Zsidó Szemle [Ungar.-jüd. Revue] 1915, 4. Heft).

Tait, G. A., *Popular interpretation* (The Interpreter 1915 Okt.): Mahnt, an die biblischen Schwierigkeiten mutvoll heranzutreten und auch weiteren Kreisen die Resultate der neuzeitlichen Bibelkritik zu erschliefsen, damit nicht schädliche Bibelerklärer die Sache zum Nachteil des Bibelglaubens in die Hand nehmen (nach BW XLVII 109 f).

Van Wiik, A. W., *Schriftwaardeering* (Om haag II [1915] 7).

Vgl. Richardson (S. 73).

b) Die sprachliche Gestalt der Bibel.

Übersetzungen.

Dimmler, E., *Übersetzung heiliger Schriften. Einige grundsätzliche Erwägungen* (Pb XXVIII 164—168): Eine einheitliche ideale Übersetzung der hl. Bücher wird es niemals geben.

Foster, T. B., *„Mysterium“ and „Sacramentum“ in the Vulgata and old Latin versions* (AmJTh 1915, 3, 402—415).

Amann, F., *Methodisches und Sachliches zur Beurteilung der Praefatio Clementina* (BZ XIII 193—199). — Dagegen *Nisius, J. B.*, S. J., *Zur Beurteilung der Praefatio Clementina* (ZkTh XL 182—188).

Koch, W., *Der authentische Charakter der Vulgata im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen* (ThQ XCVII 225—249): S. BZ XIII 258. K. setzt seine Untersuchungen fort und findet in den Konzilsverhandlungen weitere Anzeichen, die den Sinn von authentisch näher erkennen lassen.

Hoberg, G., *Bruchstücke koptischer Bibelhss im Besitze Sr. Königlichen Hoheit des Prinzen Johann Georg, Herzog zu Sachsen* (Ochr N. S. V 138 bis 140): H. verzeichnet die erhaltenen Bibelfragmente der vom Besitzer in Ägypten erworbenen Hss. Der Text derselben ist mit Ausnahme des Joeltextes (s. unten S. 78 u. Ketter) dem der Druckausgabe sehr ähnlich.

c) Religion. Geschichte. Geographie.

1. Religion und Theologie.

Becker, C., *Religion in Vergangenheit und Zukunft* (227. B., Steinitz. *M* 2.—): Die Vergangenheit der Religionen beschäftigt B. nur insoweit, als sie ihm Richtlinien liefert für den Aufbau seiner Zukunftsreligion. Er schildert die Entwicklung von den einfachsten religiösen Ansätzen bis zur höchsten Form der Religion im Christentum. In letzterem findet er wiederum den Protestantismus im Fortschreiten begriffen. Er selbst will aber auch über den bekenntnisfreien Protestantismus hinaus und tritt für eine Religion ohne Gott ein. Die äufseren Formen der alten Religionen sind nach ihm schädlich gewesen; doch will er auch für seine verflüchtigte Religion der Äufserlichkeiten nicht ganz entbehren. B. kommt neben dem Christentum auch auf die jüdische Religion kurz zu sprechen, ohne über allgemeine Werturteile hinaus zu gelangen.

Toy, C. H., *Introduction to the history of religions* (Handbooks of the history of religions: XIX u. 639. Ld. 1913, Ginn).

Dörfler, J., *Vom Mythos zum Logos.* I. Programm (57. Freistadt 1914).

Dentler, *Entstehung des israelitischen Monotheismus und Ursprung der christlichen Kirche* (ThQ XCVII 441—449): Ausführliches Referat über Hamilton (s. BZ XI 292; vgl. BZ XIII 259), besonders seine Ansicht über die Entstehung des israelitischen Monotheismus. H. hat die häufige kritische Ansicht vertreten, dafs Jahwe vor den Propheten ein Nationalgott war und erst durch Esra in weiteren Kreisen als einziger Weltgott promulgiert wurde.

Michelet, S., *Forberedelsen for Kristus i Israels religions historie. Fra Mose til profeterne* (Kristiania, Aschehoug. *Kr* 5.40).

Rohling, A., *Ein Trostbüchlein. Über Weltende und Hölle* (16 S.; als Manuskript gedruckt. 1916): Ist Vorläufer eines gröfseren Werkes, um

die Meinung der Fachkollegen zu hören. R. tritt darin für eine Apokatastasis ein. In der Zeit der wiederhergestellten Erde wird es auch den Verdammten noch ermöglicht, durch Bekehrung das Endziel aller Kreatur, die Beseligung in Gott, zu erreichen. Zum Teil beruft sich R. auf Stellen der Bibel, die er wortwörtlich versteht; anderseits dagegen weicht er im Interesse seiner Beweisführung vom genauen Wortlaut ab. Letzteres geschieht vor allem an denjenigen Stellen, welche eine Ewigkeit der Höllenstrafen enthalten. R. versteht sie blofs von einer rechtlichen Folge der schweren Sünde, die aber faktisch nicht einzutreten brauche. So sei auch die Verurteilung des Origenes in Konstantinopel (553) zu erklären; nirgends sei ausgesprochen, dafs die Höllenstrafen sowohl rechtlich als faktisch strikte ewig seien. Das endgültige Urteil in der Frage steht wissenschaftlich der Dogmatik zu, die wohl von ihrer bisherigen Ansicht, dafs die Frage kirchlich schon entschieden sei, durch R.s Darlegungen nicht abgebracht werden wird.

Marmorstein, A., *The doctrine of the resurrection of the dead in rabbinical theology* (AmJTh 1915, 4, 577—591).

2. Geschichte.

Jonkman, A., *De paedagogische behandeling der bijbelsche geschiedenis* (Paed. Tijdschr, v. h. Chr. Ond. 1915, 346 ff).

Ridderbos, J., *Maatschappelijke toestanden onder Israël in de volheid des tijds* (Geref. theol. Tijdschr. XV [1914/15] 10): S. BZ XIII 260.

Musil, A., *Historisch-geographische Glossen zum 1. Band der „Enzyklopädie des Islam“* (Petermanns Mitteilungen 60. Jahrg. [1914] II 285 f).

3. Geographie.

Bergbauer, J., *Das Itinerar des Münchener Orientreisenden Hans Schiltberger von der Zeit seines Aufbruchs aus der Heimat (1394) bis zu seiner Gefangennahme durch Tamerlan in der Schlacht bei Angora (1402)* (Petermanns Mitteilungen 60. Jahrg. [1914] II 263—265): Mit Karte. B. stellt Geschichte, Chronologie und Geographie des ersten Reiseabschnittes fest. Schiltberger hat dabei auch die biblischen Länder berührt, freilich nicht als Forschungsreisender, sondern als Kriegsmann.

Hehn, J., *Heilige Berge. Reiseerinnerungen und Reflexionen* (ThG VIII 130—141): In seinen ansprechenden Ausführungen tritt H. u. a. auch ein für die Deutung El-šaddaj = šadû der Berg und weist hin auf die Bedeutung des Berges in der Prophetie. Die moderne Voraussetzung, dafs Jahwe eine Berggottheit gewesen sei, lehnt H. ab.

Gatt, G., *Kreuz und quer durch das Land der Philister* (Das heilige Land LVIII 211—216, LIX 48—54): S. BZ XIII 261.

Hodge, R. M., *Historical geography of Bible lands.* A manual for teachers. With 14 maps (VII u. 84. N. Y., Scribner. $ 1.—).

Berg, S., *Palaestina.* Kortfattet oversigt. Med 8 karter (Kristiania 1914, Norli. *Kr* —.75).

Karge, P., *Die Bedeutung Palästinas für den Handel einst und jetzt* (Schlesisches Pastoralbl. XXXVI 8, 113—122): Ein zeitgemäfser Vortrag, in dem K. auch die Geschichte des palästinischen Handels in seinen Voraussetzungen und seinem Verlauf berücksichtigt hat. Unter den Belegen spielt natürlich das AT eine grofse Rolle, dann auch ägyptische und babylonische Nachrichten. Infolge mehrjährigen Aufenthalts in Palästina ist K. besonders berufen, die Bedeutung Palästinas für Gegenwart und Zukunft zu schildern. Er hofft viel von deutschem Unternehmungsgeist für das Heilige Land.

Liensberger, J., *Im Heiligen Land.* Pilgerbriefe, der Jugend gewidmet. 3. u. 4., verb. Aufl. Mit 36 Abbildungen (12°. VIII u. 124. Freiburg i. Br., Herder. Geb. *M* 1.20): L. schildert in einfacher, herzlicher Sprache für Kinder seine Pilgerreise nach Jerusalem und an die hl. Stätten, die

er mit der Tyroler Volkswallfahrt 1898 ausführte. Der Text ist mit Kirchenliederzitaten durchwoben. Photographien der hauptsächlichsten Punkte der Reise beleuchten die Schilderung.

Miś, *Z ziemi św. Wspomnienia i wrażenia [Aus dem Hl. Lande. Erinnerungen und Eindrücke]* (260. Posen 1914).

Van den Linden, J., *Het heilige land, bezien bij het licht van Bijbel en historie.* Met 20 autotypiën (304. Kampen, Kok. *F* 3.15).

Schneller, L., Ein Kriegszug auf altbiblischen Strafsen (Der Bote aus Zion XXXI 1, 24—37).

Seeger, H., Von Sichem ins Land Gilead (Palästinajahrbuch XI [s. oben S. 62] 149—168): Reisebericht.

Sternberg, Beiträge zu biblischen Lokalfragen (Palästinajahrbuch X [s. BZ XIII 255]): Mit Bemerkungen von Dalman. Mk 16, 5f verwendet S. für die Echtheitsfrage des traditionellen Grabes Christi. Das Mosaik bei ʿên eṭ-ṭābra (Palästinajahrbuch 1913, 53) deutet er auf die Ostererscheinung Jo 21, 1ff.

Becker, F., und **Dalman, G.**, *Karte von Jerusalem und Mitteljudäa für Palästinareisende und Bibelleser.* Hrsg. von E. Pestalozzi-Pfyffer (47 × 55 cm. Farbdr. Lp., Hinrichs. *M* 3.—).

Dalman, G., Das alte und neue Jerusalem und seine Bedeutung im Weltkriege (Palästinajahrbuch XI [s. oben S. 62] 17—38): Schildert Jerusalem in verschiedenen Zeiten bis zur letzten Epoche.

Guthe, H., Das syrisch-ägyptische Grenzland als Kriegsschauplatz (Deutsche Kolonialzeitung XXXII 5, 72—74).

Kohl, H., und **Watzinger, C.**, *Antike Synagogen in Galiläa.* Mit 18 Taf. und 306 Abb. im Text (29. wissensch. Veröff. d. Deutschen Orientgesellschaft: fol. VIII u. 231. Lp. 1916, Hinrichs. *M* 60.—).

d) Archäologie. Inschriften.

1. Archäologie.

Gray, G. B., Interpretations of Jewish sacrifice (Exp 1915 Mai 385 bis 404): S. BZ XIII 273. In der Symbolik lag nach Hebr und Philo der Wert des Opfers. Aber während Philos Symbolismus vorwiegend belehrend gemeint war, dachte Hebr an einen prophetischen Symbolismus (nach BW XLVI 52).

Gray, G. B., The antiquity and perpetuity of sacrifices (Exp 1915 Juni 528—552).

Wensinck, A. J., Über das Weinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens (Festschrift Sachau [s. unten S. 71] 26—35): Das kultische Weinen findet sich im Christentum und Islam, selten dagegen im Judentum.

Baldensperger, P. J., The immovable East (PEF 1915 Apr. 66—72): S. BZ XIII 261.

Soares, T. G., *The social institutions and ideals of the Bible* (380. N. Y., Abingdon Press. $ 1.50).

Döller, J., Biblische Miszellen. VII. *Die Hochzeit im Lande der Bibel* (Korrespondenzbl. f. d. kath. Klerus Österreichs XXXIV [1915] 6, 195 bis 198): Schildert die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit und zieht dazu besonders eine Reihe von Bibelstellen bei, die dadurch ins rechte Licht gestellt werden.

Killermann, S., *Die Blumen des heiligen Landes. Botanische Auslese einer Frühlingsfahrt durch Syrien und Palästina.* 1. Teil mit 6 Abb., 2. Teil mit 4 Abb. (Das Land der Bibel I 5 u. 6: 44; 35. Lp., Hinrichs. *M* 1.20): Ergebnis einer Pilgerreise in das Heilige Land, die sich auf den gewöhnlichen Reisepfaden bewegte, aber mit besonderer Liebe das Augenmerk auf die Blumen am Wege lenkte. Beirut, Libanon, Antilibanon, Damaskus, Galiläa, die Ebene von Haifa nach Süden, Samaria, Jerusalem, Jordansebene, Totes Meer geben Gelegenheit, die biblische Flora der Frühlingszeit vor allem kennen zu lernen. Die einzelnen

Exemplare werden kurz charakterisiert und das nötige Material aus der Bibel und aus der Wissenschaft beigebracht, hie und da auch auf eine biblisch-botanische Streitfrage ein Licht geworfen, so dafs der Leser einen guten Einblick in die biblische und die palästinische Flora erhält. Die Abbildungen, die in der Hauptsache eigene photographische Aufnahmen des Verfassers sind, beleuchten gut den Charakter der dortigen Landschaft. Nimmt der Gegenstand der beiden Hefte an und für sich schon das Interesse weiter Kreise in Anspruch, so wird die ansprechende Darstellung des Verfassers dem Schriftchen noch mehr Freunde gewinnen.

Butler, H. C., *Ancient architecture in Syria* (Publications of the Princeton University. Archaeological Expeditions to Syria in 1904—1905 and 1909, Division II: 4⁰. 297—357. Leyden, Brill): Vgl. unten u. Littmann.

Hänsler, H., *Randglossen zur biblischen Numismatik* (Forts.) (Das hl. Land LIX 2, 65—75).

2. *Inschriften.*

Bleckmann, F., *Bericht über griechische und lateinische Epigraphik für 1913—14* (ZdPV XXXVIII 229—239).

Bleckmann, F., *Drei griechische Inschriften aus dem Ḥaurān* (ZdPV XXXVIII 222—228).

Littmann, E., **Magie, D. jr.**, and **Stuart, D. R.**, *Greek and Latin inscriptions in Syria.* Section A: Southern Syria. Part 5: *Haurân Plain and Djebel Haurân* (Publications of the Princeton University. Archaeological expeditions to Syria in 1904—1905 and 1909, Division III: 4⁰. 271 bis 358. Leyden, Brill).

Moulton, W. J., *An inscribed tomb at Beit Jibrin* (Am. Journ. of Archaeol. 1915 Jan.-März).

e) Auslegung.

Archibald, A. W., *Biblical nature studies* (XI u. 220. Boston, Pilgrim Press. $ 1.—): 13 Beiträge, welche lose mit der Bibel verknüpft sind. U. a. „Treasuries of the snow“, „Fisting experiences“, „Eagles and storks“, „The white mountains“ (nach BW XLVII 121).

Die Arbeit *beleuchtet im Lichte der heiligen Schrift* (119. Marburg, Sonnenschein. *M* 1.—): Von einem Arbeiter verfafst (nach Stst XIII 505).

Baur, L., *Kriegspredigt und Predigt im Kriege* (ThG VIII 1—18): U. a. 3. Kriegspredigt und Bibel.

Bertholet, A., *Religion und Krieg* (Religionsgeschichtl. Volksbücher V 20: 12⁰. 35. Tübingen, Mohr).

Bettex, F., *Das Ende. Die letzten Dinge nach der Schrift.* 4.—7. Taus. (54. Bad Homburg, Wiegand. *M* 1.—): Unter den Schlagworten: Die letzten Zeiten, Die Wiederkunft des Herrn, Das tausendjährige Reich Christi und Sabbat der Erde, Das Ende, Jüngstes Gericht und ewiges Leben, ordnet B. eine Reihe einschlägiger atl und ntl Schriftstellen zusammen und schickt jeder Gruppe eine exhortatorische Einleitung voraus. Im Antichrist sieht er nicht das Papsttum, kann sich aber doch nicht enthalten, von Lügen desselben zu sprechen.

La Bibbia *illustrata dei capolavori dell' arte mondiale, vecchio e nuovo testamento secondo la volgata, tradotta da A. Martini con indice analitico, geografico, storico, religioso* di L. Butti. II. (4⁰. 1159 mit Abb. Mailand, Sonzogno. *L* 15.—).

Bindley, T. H., *Relation of the fourth commandment to the Christian Sunday* (Interpreter 1915 Juli).

Bittlinger, *Scientismus, Bibel und Christentum* (Protestantenbl. XLVIII 47, 741—743): Mit dem Wesen des Christentums hat die Gesundbeterei, obwohl die Bibel dem Wunderglauben ihrer Zeit ihren Tribut zollt, nichts zu tun.

Blau, P., *Und dann? Zehn biblische Vorträge über die persönliche Vollendung.* 3. Aufl. (B., Trowitzsch. Geb. *M* 3.—).

Böhlig, H., Krieg und Bibel (Protestantenbl. XLVIII 35, 553—557): Der Krieg hat die Bibel wieder in den Vordergrund gerückt.

Bracker, D., *Licht aus dem prophetischen Wort für die gegenwärtige Kriegszeit* (223. Breklum 1915, Jensen. Geb. *M* 2.—): Aufser 1 Sm 7, 3—13 und 2 Thess 1, 6—10 nimmt der Prediger ausschliefslich Texte aus der Apk zum Ausgangspunkt für seine Mahnreden.

Drobinsky, J., *Homer und die Bibel* (19. Jahresber. des Kronprinz-Rudolf-Gymnasiums in Friedek: 20. Friedek 1914): Geht von Jdc 19f aus, worin er eine Parallele zum Trojanischen Krieg sieht, und sucht weiterhin Ähnlichkeiten in der Stellung zu der Natur, in der Wertschätzung des Ackerbaus und der Viehzucht, in den Gedanken über Königtum, Ehe, Erziehung, Frau, Familie, Seher und Sänger, Handwerk und Kunst (nach DLz XXXVI 51/52, 2696).

Fischer, A., Das deutsche Volk und seine Bibel (Protestantenbl. XLVIII 39, 617—620): 1. Stück. Die Bibel Luthers mufs wieder die Quelle der Volkskraft werden. Eine Fortsetzung ist bisher (Nr 50) nicht erschienen.

Fiske, W., Rural interest in the Bible (BW XLV 282—288): Hebt hervor, was Landleute für die Bibel interessieren kann.

Griffis, W. E., Does the Bible throw any light on the race question? (Homiletic Review 1915 Aug.).

Gunning, J. H., Enkele gedachten over de Heilige Schrift (Voor tooger leven I [1915] 1).

Harris, J. R., A quotation from Judith in the Pauline Epistles (ExpT XXVII 1 [1915 Okt.]).

Hill, E., The mystical significance of apocalyptic numbers (Exp 1915 Okt. 1—23).

Hughes, E. H., *The Bible and life* (12⁰. 239. N. Y., The Methodist Book Concern. $ 1.—).

Klingemann, K., *Das Heldentum in der Bibel* (105. Bonn, Schmidt. *M* 1.—).

Klug, H., O. Min. Cap., *Heldinnen der Frauenwelt. Biblische Vorbilder für Jungfrauen.* Mit einem Titelbild. 2. u. 3. verb. Aufl. (12⁰. VIII u. 158. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.40): Die 1. Auflage erschien 1913 (s. BZ XII 73). Das Büchlein, das schon in der 1. Aufl. eine so gute Aufnahme gefunden hat, ist noch einmal überarbeitet und in Äufserlichkeiten praktischer gestaltet worden und wird in seinen 6 atl und 6 ntl Heldinnen der Frauenwelt Leitern und Leiterinnen sowie Mitgliedern von Jugendvereinen wertvolle Anregungen geben.

McIntyre, W. E., The Bible and the state (Rev. and Exp 1915, 2).

Margoliouth, D. S., Healing on the Sabbath day (Exp 1915 Jan. 1—15).

Mills, Parallel development of religious ideas (Asiatic Review 1915, 15. Nov.): Hält eine parallele Gedankenentwicklung in der jüdisch-christlichen und z. B. in der iranischen Religion für gegeben und führt sie auf eine gemeinsame geistige Anlage, nicht auf geschichtliche Entlehnung zurück (nach BW XLVII 108f).

Sailer, J. M., *Kleine Bibel für Kranke und ihre Freunde* (16⁰. 208. München, Müller. Geb. *M* 1.20).

Samuel, S., *Bibel und Heldentum.* Fünf Kriegsvorlesungen (B., Lamm. *M* 1.—).

Deutsche Theologen *über den Krieg. Stimmen aus schwerer Zeit*, gesammelt und hrsg. von W. Laible (247. Lp., Dörffling. *M* 3.50): Aus der AelKz. Darunter finden sich als biblische Beiträge: Haufsleiter, J., Der Krieg in ntl Beleuchtung; Kittel, Vom Kriege in Israel; Bachmann, Christentum und Krieg.

Tillmann, F., *Aus Gottes Wort.* Kurze Schriftlesungen für jeden Tag (262. Bonn, Hanstein. Geb. *M* 1.50).

Van der Heeren, A., *Synopses Psalmorum et Canticorum Breviarii* (16. Regensburg 1914, Pustet. *M* —.30): Auszug aus dem gröfseren

Werke des Verf. „Psalmi et Cantica Breviarii explicata in ordine ad recitationem Officii" (Brügge 1913, Beyart).

f) Apokryphen.

Duriez, G., *Les Apocryphes dans le drame religieux en Allemagne au moyen-âge* (112. P. 1914, Tallandier. *Fr* 3.—): Weist die eingehende Benutzung der Gesta Pilati und des Transitus B. Mariae V. in einer Reihe von geistlichen Schauspielen nach (nach DLz XXXVI Nr 35, 1798).

Holzmeister, U., S. J., *Zur Agraphaliteratur* (ZkTh XXXIX 801—803): Nachträge zu den früheren Artikeln; vgl. BZ XIII 64.

B. Das Alte Testament.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Die Theologie der Gegenwart. IX 5: AT von F. Wilke (S. 251 bis 322. Lp., Deichert. Kompl. [6 Hefte] *M* 3.50): S. BZ XII 296. In W. hat Sellin einen Nachfolger für die bibliographische Arbeit bekommen. W. bespricht sehr eingehend eine Reihe von atl Schriften und Aufsätzen und nimmt kritisch dazu Stellung. Das Heft gewährt einen guten Einblick in die theologische Arbeit am AT. Katholische Arbeiten werden ebenfalls gewürdigt. Die über Gebühr starke Betonung des grundsätzlichen Standpunktes wird man dem Umstande zuschreiben dürfen, dafs W. am Anfange seiner Rezensententätigkeit über seine Richtung keinen Zweifel aufkommen lassen wollte.

Weil, G., *Die Schriften Eduard Sachaus* (Festschrift Sachau [s. folg. Notiz] 1—14).

Festschrift *Eduard Sachau* zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern. In deren Namen hrsg. von G. Weil (VII u. 463 mit 4 Taf. B., Reimer. *M* 12.—): Die atl Beiträge sind an den einschlägigen Stellen verzeichnet; s. Wensinck (S. 68), Wilson (S. 71), Hommel (S. 74), Grimme (S. 75), Baudissin (S. 76), Hommel (S. 77), Kelso (S. 78), Müller (S. 78), Hehn (S. 80), Delitzsch (S. 84), Hommel (S. 87), Steinmetzer (S. 87), Jensen (S. 88), Feldmann (S. 95).

Kaufmann, D., *Gesammelte Schriften.* III. Hrsg. von M. Brann (XI u. 601. Frankf. a. M., Kauffmann. *M* 6.—): Einige wenige biblische Beiträge. So „Beiträge zur jüdischen Archäologie" (S. 154—172); „Zur Geschichte der jüdischen Hss-Illustration" (S. 173—228), darunter auch Bibelhandschriften und Bibelkommentare; „Die Bilderzyklen im deutschen Typus der alten Haggada-Illustration" (S. 229—261); „Ibn Ganachs ‚Wurzelbuch'" (S. 328—334); „Catalogo dei manoscritti ebraici della biblioteca della communità di Mantova compilato dal Rabbino maggiore Marco Mortara" (S. 362—368); „R. Samuel b. Meïr als Schrifterklärer" (S. 369 bis 376); „Der Pentateuch-Kommentar des R. Samuel ben Meïr" (S. 377 bis 392); „Iscrizioni inedite o mal note, greche, latine, ebraiche, di antichi sepolcri giudaici di Napolitano" (S. 398—410); „Oceano delle abbreviature e sigle ebraiche, caldaiche, rabbiniche, talmudiche, cabalistiche, rituali, geografiche" (S. 457—464).

2. Einleitung.

Kühnl, A., *Lehrbuch der Offenbarungsgeschichte des AT.* Zum Unterrichtsgebrauch an Gymnasien, Realschulen und verwandten Anstalten. Mit 39 Abb. und 1 Karte (V u. 142. Wien 1914, Pichler. Geb. *Kr* 2.20).

Lofthouse, W. F., *The making of the OT* (144. Ld., Kelly. 1 *s*).

Hognestad, P., *Den gammeltestamentlige tekst og kanon* (Tidsspørsmaal 5. S. Nr 2/3: 88. Kristiania 1914, Lutherstiftelsens Bogh. *Kr* 1.25).

Wilson, R. D., *Titles of the Persian Kings* (Festschrift Sachau [s. oben] 179—207): Gibt blofs eine Statistik. Folgerungen, die er früher

für Dn und Esr daraus gezogen hat (vgl. BZ IV 103), deutet W. hier nur an.

Wild, Laura H., *Geographic influences in OT masterpieces* (XIII u. 182. Boston. Ginn. $ 1.—).

Ramsay, W. M., *The OT in the Roman Phrygia* (ExpT 1915 Jan. 168 bis 174).

Ochard, W. E., *The significance of Jewish Apocalypse* (Internat. Journ. of Apocrypha 1915 Juli): Über die Bedeutung der Apokryphen und Pseudepigraphen nach der protestantischen Kanontheorie im allgemeinen und über die Apokalypse des Dn im besondern (nach BW XLVII 40f). Vgl. Fiebig (S. 90).

3. Geschichte der Exegese. Studium des AT.

Lauterbach, J. Z., *Midrasch and Mischnah. A study in the early history of the Halakah* (JqR N. S. V 503—527, VI 23—95 303—323): Die Zeit der Sopherim, welche in Anlehnung an das Schriftwort, also in Midrašform ihre Lehren vortrugen, endete ca 300 v. Chr. Nach 270 v. Chr. wurde die Mišnaform eingeführt; die erste Halacha, vom Schriftwort unabhängig, sprach Jose b. Joezer († 165 v. Chr.) aus. L. untersucht die Gründe, die zur Änderung der Lehrweise von der Midrašform zur Mišna geführt haben, und wie schrittweise die Halacha sich von der Tora löste und eine selbständige Autorität gewann. Auch stellt L. die Gründe fest, warum der Talmud und die Rabbinen von dieser Änderung der Lehrweise kaum eine Spur enthalten. Zum Schlufs erklärt er, warum Saadja die Mišna bereits im 14. Jahre des 2. Tempels beginnen läfst. Er bediente sich einer zusammengezogenen Chronologie.

Tschernowitz, C., *Die Entstehung des Schulchan-Aruch. Beitrag zur Festlegung der Halacha* (III u. 79. Bern 1915, Drechsel. *M* 2.40).

Feuchtwang, *Monumenta Talmudica* (MGWJ LIX 107—119): Rez. über das BZ XIII 66 notierte Werk.

Friedländer, G., *Rabbinic philosophy and ethics, illustrated by Haggadic parables and legends* (12⁰. VI u. 304. Ld., Vallentine. $ 1.25).

Poznanski, S., *Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter nach hsl und gedruckten Quellen* (X u. 144. B. 1914).

Danon, A., מאירת עינים *Meïrath ʿEnaïm. Version en néo-grec et en caractères hébraïques de Jérémie X 11; de Daniel II 5—VII 28; et d'Esdras IV 7—VI 26, du caraïte Élie Aféda Bêghi (1627)* (Jas 11. S. IV [1914 Juli-Aug.] 5—65).

Vaccari, A., S. J., *Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclana* (Scripta Pontificii Instituti Biblici: VIII u. 218. Rom, Bretschneider. *L* 3.—): Das Beweisziel V.s ist zunächst patristisch: Der 1897 im Spicilegium Casinense I 333—417 veröffentlichte Jobkommentar ist nicht dem Philippus, Schüler des hl. Hieronymus, zuzuschreiben, sondern dem Pelagianer Julian von Eclanum. Das wird nach sachkundiger Methode erwiesen. Von S. 78 an überwiegt das exegetische Interesse. Die Art der Exegese im Jobkommentar, der Text, den er benützt, das hermeneutische Verfahren, die Schriftbenutzung überhaupt müssen dienen, um den Ursprung des Kommentars zu erweisen. V. durchforscht die griechischen Katenen, um den griechischen Quellen des Kommentators auf die Spur zu kommen, und findet vorwiegend Polychroniusscholien aus den Katenen, die in extenso mit unserem Kommentar zusammengestellt werden. In einem Appendix bringt V., weil für den Beweisgang nicht von wesentlicher Bedeutung, ein wichtiges exegetisches Kapitel unter. Cod. A in Job ist Vertreter der antiochenischen Rezension der LXX, und aus ihm stammen hauptsächlich die Schriftzitate des Kommentars. Wo sie abweichen, da gehen sie auf eine bisher unbekannte griechische Übersetzung aus dem hebräischen Text zurück; sie sollen aus dem Kommentar des Polychronius stammen. Bedeutsam ist auch

die Tatsache, daſs unser Kommentator keine der damals umlaufenden lateinischen Rezensionen benutzt, sondern unmittelbar aus dem Griechischen überträgt. Gute Register schlieſsen die sorgfältige Studie, die wie für die Patristik, so nicht minder für die Geschichte der Exegese und für die Bibelübersetzungen von groſsem Werte ist.

Pincus, S., *Die Scholien des Barhebräus zu Exodus* (ZdmG LXIX 225 bis 270): Gibt die Scholien nach den 4 deutschen Hss heraus. Hier bis 27, 16.

Rudwin, J., *Die Prophetensprüche und -Zitate im religiösen Drama des deutschen Mittelalters* (Aus: Saat auf Hoffnung L 3: 37. Dresden 1913, Ungelenk. *M* 1.—).

Pijvan, *Les miniatures de l'Octateuch a les Biblies Romàniques Catalanes* (Institut d'estudes Catalans, Anari IV 475—507).

Michalski, A. J., *Raschis Einfluſs auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung der Bücher Leviticus, Numeri und Deuteronomium* (ZatW XXXV 218—245, XXXVI 29—63): Schätzt die hebräischen Kenntnisse Lyras nicht gering ein und will die Abhängigkeit von Raschis Kommentar über Siegfried und Maschkowski (Gn und Ex) hinaus verfolgen. M. schlieſst sich an die einzelnen Kapitel an und zitiert zu Lyras Angaben den hebräischen Text der Raschi-Erklärung. In einem Anhang bringt M. Nachträge zu Siegfried und Maschkowski und würdigt in einer Schluſsbemerkung Nikolaus von Lyras rabbinische Kenntnisse.

D. Martin Luthers *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. 44. Bd (XXXVII u. 825. Weimar, Böhlaus Nachf.): Schluſs der Genesisvorlesung, die mit Bd 42 begonnen hat.

Hugo Winckler. *Zwei Gedächtnisreden* in der Vorderasiatischen Gesellschaft zu Berlin gehalten am 2. Juli 1913 von A. Jeremias und O. Weber und *Winckler-Bibliographie* zusammengestellt von O. Schroeder. Mit einer Porträtzeichnung (Mitt. d. Vorderas. Ges. XX [1915] 1: 48. Lp., Hinrichs. *M* 1.50): J. gibt ein persönliches Lebensbild, W. würdigt das literarische Schaffen Wincklers. Letzterer hält seine vorpanbabylonistischen Arbeiten für den wertvolleren Teil seiner Lebensarbeit.

Sanders, F. K., and **Sherman, H. A.**, *How to study the OT* (12°. VI u. 64. N. Y., Scribner. $ —.50).

Vgl. The ideals (S. 94).

4. *Atl Bibelkritik.*

Richardson, G. H., *The abuse of Biblical archaeology* (BW XLVI 98—109, XLVII 94—99): Wendet sich dagegen, daſs die biblische Archäologie von der konservativen Exegese so oft zu Unrecht gegen die Kritik geltend gemacht wird, und bekämpft eine Reihe von einschlägigen Artikeln. Anderseits tadelt er auch die „ultraliberale“ Richtung der Exegese und weist diejenigen Forscher zurück, welche babylonische Einflüsse im A und NT überall wittern.

McFadyen, J. E., *OT criticism and the christian church* (12°. N. Y., Scribner. $ 1.50).

b) Biblisch-orientalische Sprachen.

1. *Allgemeines.*

v. Lichtenberg, *Buchstabenreihe und Mythos* (Memnon VII 84—101): Führt eine Reihe von Gründen gegen die Meinung an, daſs die Buchstabenschrift von den Phöniziern erfunden worden sei, darunter auch, daſs die Heimat des Mythus bei den arischen Völkern Europas zu suchen sei und die Buchstaben mit dem Mythus zusammenhängen. v. L. will über Stucken (s. BZ XI 304) zurückgehen und nimmt an, daſs das Alphabet zwar mit Recht zu den Mondstationen in Beziehung gesetzt werde, aber eine ältere Stufe setze eine Beziehung zum Mythus voraus. In der Ableitung des Alphabets stützt sich v. L. auf H. Schneider (s. BZ XII 75) und W. Schultz (s. BZ VIII 299). Er nimmt gleichfalls kretischen Ursprung der Buchstabenreihe an.

Ball, C. J., *Chinese and Sumerian* (4⁰. XXIII u. 151 mit 8 Bl. Zeichenliste. Oxford 1913, Univ. Press).

Ember, A., *The etymological equivalent in Egyptian of the common Semitic word for „life"* (OrLz XIX 72—74): חַיִּים bedeutet „Lebensunterhalt, Speise" und steht gleich äg. ḥw = Speise.

Schäfer, H., *Die Vokallosigkeit des „phönizischen" Alphabets. Gedanken zur Geschichte des Alphabets* (Zeitschr. f. äg. Sprache u. Altertumskunde LII 95—98): Die Vokallosigkeit paſst zwar zum Charakter der semitischen Sprache, die nur konsonantische Wurzeln kennt, muſs aber trotzdem aus einer Bilderschrift hervorgegangen sein, die Begriffe wiedergibt, die grammatische Form aber dem Leser überläſst. Dieses Vorbild kann nur die ägyptische Bilderschrift gewesen sein.

Prince, J. D., *The Hittite material in the Cuneiform inscriptions* (AmJsemL XXXII 38—63).

Bauer, H., *Semitische Sprachprobleme* (ZdmG LXIX 561—563): S. BZ XIII 70 f. 5. Die Verwandtschaftsnamen und ilāh „Gott" im Semitischen. Die zweiradikaligen Verwandtschaftsnamen wurden mit einem ā häufig als Ausruf gebraucht. ilāh = il + arab. Anruf āh. 6. Die Entstehung des semitischen Passivums. Stammt von Krankheitsnamen in der Form fuʿāl. 7. Das aramäische Aoristpräfix n. Ist aus l differenziert, weil sehr viele aramäische Verba l enthalten. l stammt vielleicht von einer verblaſsten Hervorhebungspartikel.

Rhodokanakis, N., *Reduplikation und Vokaldehnung, Druck und Ton in der semitischen Nominalbildung* (WZKM XXIX 60—73): Versucht die Plurale قَتَالِلُ von vierradikaligen Wurzeln zu erklären.

Poebel, A., *Bespr.* von Bauer, H., Die Tempora im Semitischen usw. [s. BZ IX 79] (OrLz XIX 23—28 46—52).

Halévy, J., *La particule ta, ses fonctions dans les langues sémitiques* (Rsém XXII 256—260).

Haupt, P., *Critical notes* (AmJsemL XXXII 141—144): I. Heb. evyônâ, „soul". II. The Hebrew names for „ostrich". III. Assyr. lâm iççûri çabari, „before the birds cheep".

Haupt, P., *Assyr. ṭuppû, warten, aufziehen = hebr. ṭippáḥ* (ZA XXX 96—99): Zieht auch Thr 2 Schluſsvers und Ps 91, 11 ff, den H. in „A Maccabean Talisman" (Florilegium Melchior de Vogüé [P. 1909; s. BZ X 63 103] 271—282) als makkabäisch erklärt hat, herein.

Langdon, S., *The Semitic iau* (ExpT XXVI [1915 Juli] 474).

Bauer, H., *Das semitische Wort für „Kleid"* (ZA XXX 108 f): Im Babylonischen entstand das Subst. la-buš (= für die Scham), lubuš. Gelegentlich erklärt B. auch לְבֵנָה als la-bin + tu (= zum Bauen).

Haupt, P., *Hebr. naṭán „geben" im Arabischen und Äthiopischen* (ZdmG LXIX 564): arab. = stinken (sc. ריח 'נ); äth. astantána = eifrig sich mit etwas beschäftigen = sich hingeben.

Hommel, F., *Die Etymologie des semitischen Zahlwortes für „neun" תשע etc.* (Festschrift Sachau [s. oben S. 71] 16): Ist Reflexivform von wsʿ.

Haupt, P., *Assyr. ramku, „priest" = Heb. komer* (AmJsemL XXXII 64—75): H. gibt Belege für die vorliegende Umstellung; ramku bedeute nicht „libator", sondern „lustrator"; makâru ist die ursprüngliche Form des Stammes. כֹּמֶר findet H. nicht nur in 4 Rg 23, 5, Os 10, 5, Soph 1, 4, sondern auch in Os 4, 4, wo כעם כֹּמֶר zu lesen ist. Dann schwenkt H. zur Rekonstruktion von Os 4, 6 ff und 4, 1 ff und 10, 5 f ab, die in der von ihm gewohnten Weise sehr gründlich durch- und umgearbeitet werden.

2. *Hebräisch* (Gramm., Lexik.).

Van der Flier, A., *Een betere methode tot het leren der Hebreeuwsche taal* (Theol. Studiën XXXIII 145—172): Tadelt den herkömmlichen Einpaukunterricht im Hebräischen, als dessen literarischen Typus er die hebräi-

sche Grammatik von Kautzsch betrachtet, und rühmt dem gegenüber einen Unterricht, der in den Geist der Sprache einführt. Als Vertreter des letzteren Typus führt V. d. F. Ungnads hebräische Grammatik an (s. BZ X 295). Er hält aber auch hier nicht mit Wünschen zurück, die U.s Methode noch zu verbessern geeignet seien.

Lauer, C., *Zur Renaissance der hebräischen Sprache* (Separatabdr. aus dem „Isr. Wochenblatt": 32 mit 2 Taf. Zürich, Ostheim): Erörtert die Vorschläge, die Kaplan, J., לתקנת הנקוד והא"ב העברי (Hazfira 1913 Nr 95 u. 101) gemacht hatte, um das Hebräische zu einer Volkssprache umzugestalten. Warm tritt L. für die Wiederbelebung des Hebräischen ein und läſst sich durch Goethe verraten, was eigentlich dem Nichtjuden diese Sprache so schwer macht. Er legt dar, wie Kaplan die Konsonanten- und Vokalzeichen zu verbessern vorschlägt: Vereinfachung der Konsonanten, teilweise Verschmelzung mit Lese- und Vokalzeichen, Vokalzeichen zwischen die Konsonanten, und fordert nun zu Gutachten auf, die an J. Kaplan (Zürich) zu senden wären. Das System sollte nur für die Volkssprache Verwendung finden und würde jedenfalls der Ausbreitung der hebräischen Schrift und Sprache in weiteren Kreisen dienlich sein, da vielfach die Kompliziertheit des massoretischen Systems dem entgegensteht.

Abraham, M., und **Rothschild, T.**, *Ausgewählte Stücke der hebräischen Bibel nebst grammatischen Tabellen und alphabetischem Wörterverzeichnis.* I. Teil: *Pentateuch.* Ausgabe B. *Wörterbuch.* 2., verm. u. verb. Aufl. (88. Frankf. a. M., Kauffmann. Geb. *M* 1.—): S. BZ XI 77.

Beer, G., *Hebräische Grammatik.* I. *Einleitung. Schrift-, Laut- und Formenlehre. Die Nomina* (Sammlung Göschen: 12⁰. 144. B., Göschen. Geb. *M* —.90): Den Grundsätzen der Sammlung Göschen zufolge darf man keine methodisch angelegte, leichte Einführung in das Studium des Hebräischen erwarten, sondern einen möglichst knappen Überblick über unser Wissen von der hebräischen Sprache. Diesen Zweck erfüllt das Büchlein auch sehr gut. Ja der Kenner der hebräischen Sprache wird mit Genugtuung beobachten, daſs B. da und dort eigene, fördernde Auffassungen schwieriger Probleme eingefügt hat. Besonders die Lehre vom Lautwandel ist gut durchgeführt. Es wird ja gerade diese Selbständigkeit manchen Widerspruch herausfordern. Aber das ist bei der Vielgestaltigkeit der Fragen nicht zu vermeiden. Ich möchte auf solche strittige Einzelheiten nicht eingehen, möchte auch die Mängel des Druckes nicht betonen, weil so etwas bei der Schwierigkeit des Satzes sich nicht ganz vermeiden läſst. Aber eine allgemeine These, die auch sonst in der Literatur sich vertreten findet, soll nicht unwidersprochen bleiben. Auch B. meint (S. 15), das Studium des Hebräischen sei eine Frucht der Reformation. Ich glaube, daſs ein nicht voreingenommenes geschichtliches Studium der Ansätze zum hebräischen Sprachstudium diese Ansicht nicht unterstützt. Im übrigen sei das Büchlein als Vademecum dem Hebraisten warm empfohlen.

Lotz, W., *Hebräische Sprachlehre. Grammatik, Vokabular und Übungsstücke.* 2., durchgesehene und verm. Aufl. (Lp., Deichert. *M* 3.—): S. BZ VII 75.

Knudtzon, J. A., *Bemerkungen zur 28. Auflage der hebräischen Grammatik von Gesenius* (ZatW XXXV 196—217): Eine eingehende Kritik, die den Paragraphen der Geseniusgrammatik (1909; s. BZ VIII 299) folgt. K. schickt den Wunsch voraus, daſs die Grammatik einmal vollständig umgearbeitet werden möge.

Halévy, J., *Glanures hébraïques* (Rsém XXII 261 f).

Grimme, H., *Die jemenische Aussprache des Hebräischen und Folgerungen daraus für die ältere Sprache* (Festschrift Sachau [s. oben S. 71] 125—142): Auf Grund von Phonogrammen, gemeinsam mit Prof. Schlögl aufgenommen. G. hält die Aussprache der jemenischen Juden für die älteste und glaubt,

dafs sie uns das Verständnis der östlichen Punktatoren erleichtert und eine Kontrolle der Transkriptionen des Hieronymus und der LXX ermöglicht.

Mieses, M., *Die Entstehungsursache der jüdischen Dialekte* (120. Wien, Löwit. *M* 4.—): Legt eine Lanze ein für die Emanzipation des jüdischen Jargons.

Sapir, E., *Notes on the Judeo-German phonology* (JqR N. S. VI 231 bis 266): Ist von Interesse für die Entwicklung der modernen jüdischen Sprache. S. berücksichtigt vorwiegend den Nutzen, den die deutsche Dialektforschung aus der Verwertung des Jüdisch-Deutschen ziehen kann.

Neubauer, J., *Zwei mißverstandene Talmudstellen zur Frage der hebräischen Punktation (Nekuda)* (OrLz XIX 76—80): Aus Baba bathra 21a ergibt sich nicht, dafs זכר Dt 25, 19 noch keine Vokalzeichen hatte, sondern die Todesstrafe für den falschen Leser des Textes beweist, dafs er bewufst und gegen die überlieferte Lesart den Text fälschte. Auch Masseket Sopherim 4, 9 fordert nicht, dafs eine Punktation damals nicht vorhanden war. N. ist also der Ansicht, dafs die Punktation zur Zeit des Talmud schon vorhanden gewesen sei, während man sie gewöhnlich in das 8.—9. Jahrh. verlegt.

Gaenssle, C., *The Hebrew particle* **אשר**. Diss. Chicago (Lp., Hiersemann. *M* 4.20): S. BZ XIII 268.

Reckendorf, H., *Zum Status constructus* (ZdmG LXIX 452): Hat Bauers Erklärung für den Artikel (ZdmG LXVIII 597; s. BZ XIII 70f) schon vor 20 Jahren in: Syntaktische Verhältnisse des Arabischen 168 vorgetragen.

Bauer, H., *Die hebräischen „Duale"* צהרים *und* ערבים (ZdmG LXIX 566f): Zu Mahler (s. BZ XIII 268). יוֹמָם und חִנָּם sind ebenfalls erstarrte Pronominalverbindungen.

Böhl, M. T., בֵּין הָעַרְבַּיִם (OrLz XVIII 321—324): Zu Caspari (s. BZ XII 80), Bauer (s. BZ XII 302), Mahler (s. BZ XIII 268) bringt B. einen neuen Erklärungsversuch: = zwischen den beiden Untergängen, nämlich der Sonne und des Mondes.

Eifsfeldt, *Vom alten Gesenius* (Protestantenbl. XLVIII 49, 779—782): Empfiehlt die 16. Aufl. des Wörterbuches von Gesenius (s. BZ XIII 269).

Compston, H. F. B., *Corrigenda and Addenda to the Oxford Hebrew Lexicon* (ExpT XXVI [1915 Mai] 376f).

Donald, J., *Corrigenda and Addenda to the Oxford Hebrew Lexicon* (ExpT XXVI [1915 Juli] 477).

Caspari, W., *Elohim als Elativ?* (ZdmG LXIX 393—401): Gegen Baumgärtel, der in Beitr. z. Wiss. vom AT XIX 28ff (s. BZ XIII 84) die Ausdrücke: Schrecken Gottes, Feuer Gottes, Weisheit Gottes als Superlativbildungen betrachtet hatte. — ***Ders.,*** *Zu meinem Artikel „Elohim als Elativ?" ZDMG 69, 393ff* (ZdmG LXIX 558): Korrekturen und Nachtrag.

Perles, F., *Bespr.* von Gesenius-Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch usw. 16. Aufl. [s. BZ XIII 269] (OrLz XIX 80—85): Mit einer Reihe von Verbesserungen und Ergänzungen.

Albrecht, K., *Kil VIII 5* (vgl. ZAW 1915 S. 63) (ZatW XXXVI 64): Zu Beer (s. BZ XIII 283). In Kil VIII 5 lehnt A. die Erklärung „Erdmännlein" für אדני השדה ab; es sind „Affen" gemeint.

Bauer, H., *Die Herkunft des Wortes* גוי *„Volk"* (ZdmG LXIX 566): Kommt von ga'j, גאה „sich erheben", ein ursprünglicher Nomadenausdruck: „die Aufbrechenden", „die Leute".

Greiff, A., *Grundbedeutung und Entwicklungsgeschichte von Zakhar* (BZ XIII 200—214).

Baudissin, W. W., Graf, *Atl ḥajjîm „Leben" in der Bedeutung von „Glück"* (Festschrift Sachau [s. oben S. 71] 314—161): Von der Bedeutung „Leben" ausgehend wurde ḥajjim wie ḥaja zunächst verwendet, um den Lohn

für Gerechtigkeit zu bezeichnen, und erhielt dann abgesehen davon überhaupt die Bedeutung „Glück". B. verfolgt die Bedeutungsentwicklung und stellt besonders die letzte Verwendung des Wortes im AT eingehend fest.

Haupt, P., Hebr. levenâ, Tontafel (OrLz XVIII 324): לבנה Ez 4, 1 = Tontafel. Vgl. auch Vita Adae et Evae § 50.

Schroeder, O., Über die Urform des Stadtnamens Nineve (ZatW XXXV 246f): Die massoretische Form mit konsonantischem ų besteht auf Grund der Amarna- und Boghazköi-Funde zu Recht, und es wird נִינְוֵה zu punktieren sein.

Lichtenstein, M., *Die Grundlagen und die Entwicklung der Bedeutung des Wortes nefeš im AT.* Diss. Rostock 1915 (72. B., Mayer u. Müller).

Baneth, E., Was ist עליל? (ZdmG LXIX 402—404): Das Wort kommt aufser Ps 12, 7 nur vor Mišna Roš haššana I 5 und Tosefta, Soṭa IX 1. Es bedeutet „Eingang, Gasse, Stollen".

Hommel, F., Der Ursprung des Namens 'Amalek (Festschrift Sachau [s. oben S. 71] 20f): Tritt für Grimmes Gleichung עמלק = Meluch ein und gibt Belege für dialektischen Übergang von ḳ zu ḫ und für Vorschlag von ע.

3. *Arabisch. Aramäisch. Babylonisch. Syrisch* u. a.

Bergsträfser, G., Sprachatlas von Syrien und Palästina (ZdPV XXXVIII 169—222): Dazu Taf. XX—LXII. B. hat das Material auf 3 Reisen von insgesamt 45 Tagen auf dem Gebiet von Aleppo bis Petra gesammelt und zum Teil aus der Literatur erhoben. Er stellt nun die Aussprache nach den lokalen Verschiedenheiten in Wort und Karte dar.

Brockelmann, C., Ǧauharī und die Anordnung des arabischen Alphabets (ZdmG LXIX 383f): Gegen Schwarz (s. BZ XIII 269).

Haupt, P., Das aramäische Ittaf'al ein Intaf'al (ZdmG LXIX 565f): Lehnt andere Erklärungen ab und begründet die These mit neuen Beispielen.

Langdon, S., The etymology of the Babylonian relative pronoun (AmJsemL XXXI 271—281): šā, šat, šu, šut sind alte Demonstrativpronomina. L. führt eine Reihe von Belegen hierfür an.

Ungnad, A., Das Determinativpronomen im Babylonischen (ZdmG LXIX 379—382): ša wurde ursprünglich dekliniert: šu, f. šat; cas. obl.: ša, šât(?); Plur. šût, ša, Dual ša?.

Bauer, H., Babylonische Etymologien (ZA XXX 106f): Über sinništu, labāru, kašādu, Pūlu = פֻּל, קדר, mašādu = hebr. השמיד.

Hrozný, F., Die Lösung des hethitischen Problems (in Mitt. d. Deutschen Orientgesellschaft zu Berlin 1915 Dez.): Voraus geht „zur Einführung" Meyer, E., *Die Entzifferung der hethitischen Sprache.* H. hält wie Knudtzon das Hettitische für eine indogermanische Sprache und zählt sie zu den westindogermanischen Sprachen, zur sog. Centumabteilung. Die Resultate des 33 S. umfassenden Aufsatzes wird H. in einem im Satz befindlichen Buche: „Die Sprache der Hethiter" beweisen. — Vgl. dazu ***Bartholomae**, Die Sprache der Hethiter* (Wochenschrift f. klass. Philologie XXXIII [1916] 3, 67—70), der das Resultat bezweifelt, und *Herbig, G., Die Hethiter-Frage* (DLz XXXVII 9, 421—432): Auf Grund von Meyer, E., Reich und Kultur der Chetiter (1914), Delitzsch, F., Sumerisch-akkadisch-hettitische Vokabularfragmente (Abh. d. k. preufs. Ak. d. Wiss. Berlin 1914, phil.-hist. Kl. Nr 3: 49 S.) und Hrozný. H. macht allgemeine methodische und einzelne tatsächlich schwere Bedenken gegen Hroznýs These geltend, dafs Hettitisch eine indogermanische Sprache sei.

Gustavs, A., Mitanni-Stämme im Ḫatti (OrLz XVIII 298f).

Gustavs, A., Verbindungs-Linien zwischen dem Mitannischen, dem Elamischen und Lykischen (Memnon VII 228—232).

c) Urtext und Übersetzungen.

1. *Der hebräische Urtext.*

Naville, E., *Archéologie de l'AT. — L'AT a-t-il été écrit en Hébreu?* (227. P. 1915, Attinger): S. BZ XIII 66.

Kelso, J. A., Were the early books of the OT written in Cuneiform? (Festschrift Sachau [s. oben S. 71] 113—124): Findet diese neue Hypothese unbegründet.

Wiener, H. M., The Nash Papyrus (Bs LXXII 510): Literaturangabe.

Der hebräische Pentateuch *der Samaritaner,* hrsg. von A. v. Gall. 3. Teil: *Leviticus* (4⁰. S. 207—264. Gieſsen, Töpelmann. Subskr.-Pr. *M* 9.50): S. BZ XIII 270.

Aptowitzer, V., *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur.* V. (XXII. Jahresber. der israel.-theol. Lehranstalt in Wien f. d. Schuljahr 1914/15: 82. Wien, Verlag der Anstalt. *M* 2.60): S. BZ X 298.

2. *Übersetzungen* (griech., orient.).

Swete, H. B., *An introduction to the OT in Greek.* Revised by R. R. Ottley. With an appendix containing *the Letter of Aristeas* edited by H. S. J. Thackeray (XV u. 626. N. Y. 1914, Putnam. 7 *s* 6 *d*): Seit dem ersten Erscheinen des Werkes ist eine Neubearbeitung notwendig geworden. Auf 32 Seiten gibt O. „Additional notes" — es sind im wesentlichen die alten Platten wieder verwendet worden — mit Verweisen auf neuere Literatur (nach BW XLV 380).

The Codex Alexandrinus *(Royal Ms. I D 5—8) in reduced photogr. facsimile. OT.* Pt I: *Genesis—Ruth* (4⁰. Ld., Milford. 35 *s*).

Margolis, M. L., Hexapla and Hexaplaric (AmJsemL XXXII 126—140): Die LXX-Kolumne der Tetrapla hatte einen Text, der in seiner Anordnung geändert war, während die Hexapla hauptsächlich den Text durch Asteriskus und Obelos beleuchtete. Auf Grund der beiden Textformen wurden dann Kopien bearbeitet durch Eusebius und nach ihm. M. erörtert eine Reihe von Einzelheiten, welche die hexaplarische Rezension der LXX beleuchten können.

Mieses, J., *Eine kritische Analyse der arabischen Übersetzung der Bücher I und II des Pentateuchs des Rabbi Saadia (10. Jahrh.)* [polnisch) (Wissensch. Beilage z. Jahresber. d. Direktion des k. k. Gymnasiums mit poln. Unterrichtssprache in Przemysl 1914).

Ketter, P., Ein koptischer Text von Joel 1, 5—15 (Ochr N. S. V 1—9): Von Herzog Johann Georg zu Sachsen in Ägypten mit anderen Stücken erworben. Blatt 35f eines bohairischen Lektionars enthält einen Text, der von dem bisher bekannten Wortlaut stark abweicht und eine bessere Rezension darstellt. K. stellt den neuen Text dem von Tattam veröffentlichten gegenüber, gibt eine lateinische Übersetzung bei und erörtert in Anmerkungen dazu die eigentümlichen Lesarten. Die Übersetzung ist von der LXX abhängig, kommt jedoch dem MT näher als der Tattam-Text.

Müller, F. W. K., Ein syrisch-neupersisches Psalmenbruchstück aus Chinesisch-Turkestan. Mit 1 Taf. (Festschrift Sachau [s. oben S. 71] 215 bis 222): Bei Bulayïq nördlich von Turfan gefunden. Es enthält Ps 132, 1—2 5—8 11—14.

3. *Textkritik.*

Kahle, P., Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes (StKr 1915, 399—439): Von den atl Zitaten in Apg 7, 4 32 37 Hebr 9, 3f, die mit dem samaritanischen Pentateuch zusammenhängen, nimmt K. Anlaſs zur These, daſs zur Zeit des NT in jüdischen Kreisen eine griechische Pentateuchübersetzung verbreitet war, die dem Sam. näher stand als LXX. K. untersucht den Sam. und findet, daſs er abgesehen von einigen durch die Liturgie veranlaſsten Änderungen eine Textgestalt über-

nahm, die für den praktischen Gebrauch in den Gemeinden zurecht gemacht war. Dieser Text lebte aufserdem fort in aufsermassoretischen Überlieferungen und der LXX. Aus Anzeichen und besonders dem Aristeasbrief schliefst K., dafs die gegenwärtige LXX eine Revision einer früheren griechischen Übersetzung ist. Neben dieser Revision lebten auch andere Formen der Übersetzung fort, auch im Samareitikon. Der massoretische Text stellt sich als textus receptus dar, bearbeitet zunächst nach seinem Konsonantentext um 100 n. Chr. von Vertretern des offiziellen Judentums, dann aber auch in seiner Vokalisation. Nach der ersten Bearbeitung entstanden die nachchristlichen griechischen Übersetzungen. Eine Reihe von Einzelbemerkungen enthält der lehrreiche, freilich auch mit Annahmen arbeitende Artikel.

Wiener, H. M., *First steps in the study of glossing* (Bs LXXII 602 bis 617): Nach den bisherigen Äufserungen W.s zur Pentateuchfrage eröffnet dieser Artikel wohl eine Wendung in seinen Anschauungen. W. erkennt Doppelberichte an, die eine gemeinsame Grundlage haben und die durch verschiedenartige Glossierung schliefslich zu ihrer gegenwärtigen differierenden Form gekommen sind. Er erörtert eine Reihe von Beispielen und stellt in Aussicht, dafs durch sorgfältige Kleinarbeit in einer bis zwei Generationen eine ganz neue Erkenntnis der Pentateuchgeschichte gewonnen würde. Vielleicht ist diese Arbeit zum Teil schon geschehen durch die Untersuchungen der Kritik, wenn auch nicht verkannt werden darf, dafs manche Voraussetzungen dabei mit untergelaufen sind und die objektiven Untersuchungen beeinflufst haben.

Hellebronth, N., *Spuren uralter textkritischer Noten im MT des Psalters* (BZ XIII 296—308).

d) Religion. Geschichte. Geographie.

1. *Religion und Theologie* (allg., israel. u. a.).

Söderblom, N., *Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen* (ARW XVII 1—16): Die Vorstellungen der Primitiven vom Geist, von der geheimnisvollen Macht (Mana) und vom Urheber sind an der Entstehung und Entwicklung des Gottesglaubens beteiligt gewesen. In China verfolgte man besonders die Idee vom hohen Urheber, in Indien ging man der Vorstellung von der geheimnisvollen Machtsubstanz weiter nach, im vorderasiatisch-abendländischen Kulturkreis erkannte man die Gottheit als wollende und waltende. Demzufolge will S. im vormosaischen Jahwe eine typisch-animistische, zudringliche Gottheit, einen gewaltsamen Wehenden, Wotan, vermuten (nach Theologie der Gegenwart IX 5, 286f).

Schröder, L. v., *Arische Religion.* I (VIII u. 618. Lp. 1914, Haessel. *M* 10.—): Hebt die Religion der Arier gegenüber der der Babylonier hervor und schreibt den Israeliten eine grofse, ethische Göttergestalt zu, die in ihrem Wesen manche merkwürdige Berührung mit Varuna und Ahuramazda aufweise (nach Theologie der Gegenwart IX 5, 287ff).

Zimmern, H., *Über einige erst kürzlich bekannt gewordene Literaturstücke aus altbabylonischer Zeit und über den Plan eines Lexikons der Religion der Babylonier und ihrer Nachbarvölker auf Grund der Keilinschriften* (Verh. der 52. Vers. Deutscher Philologen und Schulmänner in Marburg vom 29. Sept. bis 3. Okt. 1913).

Nielsen, D., *Abstrakte Götternamen* (OrLz XVIII 289—291): Die Abstrakta der semitischen Gottheiten sind anfänglich Adjektiva gewesen, ebenso wie in Griechenland und Rom.

Barton, G. A., *Tammuz and Osiris* (Journ. of Am. or. Soc. XXXV 213 bis 223): Die semitische und ägyptische Sprache gehen von einer gemeinsamen hamito-semitischen Grundlage aus, ohne dafs eine Entlehnung erforderlich wäre. Das spricht dafür, dafs auch die beiden Götter dieser gemeinsamen Grundlage entstammen, ohne dafs eine Entlehnung statt-

gefunden haben müfste. Auch die physikalischen und ökonomischen Voraussetzungen für die Entwicklung des Osiris waren in Nordafrika gegeben, so dafs man eher die Ansicht verteidigen kann, Osiris und Tammuz gehen auf eine gemeinsame hamito-semitische Grundlage zurück, als dafs der Osiriskult von den Semiten oder Babyloniern entlehnt wäre.

Hehn, J., Zum Terminus „Bild Gottes" (Festschrift Sachau [s. oben S. 71] 36—52): S. BZ XIII 377. H.s Untersuchung zielt zuletzt auf die Erklärung des paulinischen Ausdruckes, hält sich aber ausschliefslich innerhalb der altorientalischen Voraussetzungen dieses theologischen Terminus. Er stellt die Beziehung des Bildes zum Gotte selbst fest, erörtert die Bedeutung des Gottes Ṣalmu, weist den Ausdruck nach in den Beziehungen der Götter zueinander. Gn 1, 26 fafst H. = als sein Bild (ב essentiae). Auch in den philosophischen Spekulationen der Griechen (Plato, Philo, Hermes Trismegistos) findet er Nachwirkungen dieses babylonischen Terminus. Am Schlufs seiner interessanten und mit beherrschender Sachkenntnis durchgeführten Studie eröffnet uns H. einen Ausblick in eine theologische Spekulation, in welcher das Bild Gottes eine ähnliche Rolle spielt wie etwa der göttliche Logos.

König, E., *Geschichte der atl Religion, kritisch dargestellt.* 2., durchaus neubearb. Aufl. (VIII u. 689. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 10.—): Der 1912 erschienenen ersten Auflage (s. BZ X 301) ist rasch die zweite gefolgt. Unter der immer noch wachsenden Literatur über religionsgeschichtliche Fragen des AT berührt es ganz angenehm, hier einmal wieder das AT selbst gewissenhaft als zuverlässige Quelle verwertet zu sehen. Mag man hie und da an schwierigen Stellen anders erklären als der Verf., so wird man ihm grundsätzlich darin zustimmen, dafs man zunächst das AT befragen mufs, wenn man über die atl Religion sich unterrichten will. Dementsprechend hören wir zwar auch hier von „Vorstufen" der Religion Israels, aber nicht in dem Sinne, als ob sie entwicklungsgeschichtlich aus ihnen hervorgegangen wäre. K. betont mehr negativ, dafs die angenommenen Vorstufen tatsächlich die israelitische Religion nicht zu erklären vermögen. Die israelitische Religion hat einen transzendentalen, prophetischen Ursprung. Ihre erste Stufe finden wir schon in der Patriarchenreligion. Die geschichtliche Zuverlässigkeit der Patriarchenerzählungen wird gegen die Verflüchtigungsversuche und gegen die panmythistischen Theorien verteidigt und damit eine Grundlage gewonnen, um den Charakter der Patriarchenreligion soweit möglich zu schildern. Umfassend ist die Darstellung des religiösen Entwicklungsstadiums, welches durch Moses begründet und ausgestaltet wurde. Hier gilt es besonders viele Hypothesen zu berücksichtigen und in ihren Scheingründen zu untersuchen. K. hat immer schon in Sonderschriften zu den religionsgeschichtlichen Problemen Stellung genommen. Er braucht ihre Resultate nur zusammenzufassen. Ebenso ausführlich und eingehend schildert K. den Einflufs der Schriftpropheten auf die israelitische Religion. Die Bedeutung des Prophetentums im allgemeinen und die theologischen Gedanken der einzelnen Propheten legt K. dar. Auf der letzten Stufe der atl Religion geht die Oberleitung in die Hand der Schriftgelehrten über. Es ist ein Ruhen in gewonnenem Besitz an die Stelle des energischen Vorwärtsstrebens der früheren Zeit getreten. Aber es gilt auch das Errungene zu sichern gegen babylonische, persische und griechische Einflüsse, die K. kritisch würdigt. So erhalten wir ein wirkliches Bild von der Geschichte der atl Religion und zugleich einen kritischen Überblick über die zahllosen Einzelfragen und Hypothesen, welche im Laufe der Zeit von den Forschern behandelt worden sind. Bis 1914 herab hat K. die Literatur sorgsam verfolgt und kritisch verwertet. Wie schon im Verlaufe der Einzelerörterungen, so bekennt er sich besonders klar im Schlufskapitel zu einem übernatürlichen Ursprung und zu einer göttlichen Leitung der atl Religion. K.s Werk ist infolgedessen auch

von unserem Standpunkt aus im grofsen und ganzen und mit wenigen Vorbehalten als durchaus brauchbar zu empfehlen.

Smith, H. P., *The religion of Israel* (N. Y., Scribner. $ 2.50).

Denio, F. B., *Israel's philosophy of history* (Bs LXXII 357—373): Nicht streng wissenschaftlich. D. legt dar, wie Gott in der Leitung Israels das Beste der Gesellschaft im Auge hatte, wie Gott die mächtigsten Nationen nach seinem Willen gebraucht. Dann reiht er die Thesis an, dafs Israel bei seiner Schwäche nur durch seinen Geist seine weltgeschichtliche Bedeutung gewinnen konnte. Angesichts dessen findet D. manches an Amerikas Materialismus zu tadeln, aber auch einiges zu loben, darunter die Freiheit vom Militarismus. D.s Beitrag ist übrigens nicht aggressiv gegen Deutschland, wenn auch Anspielungen nicht fehlen.

König, E., *Zum neuesten Aufbau der atl Religionsgeschichte* (Reformation 1915 Nr 48, 568—571).

Jahn, G., *Über den Gottesbegriff der alten Hebräer und ihre Geschichtschreibung.* Allgemein verständlich dargestellt (XV u. 672. Leiden, Brill. *M* 12.—): Will den „Aberglauben" an eine spezielle göttliche Leitung des Judenvolkes bekämpfen und zeigen. dafs sich die Entwicklung desselben sowie seiner Religion in derselben Weise wie die der andern Völker vollzogen hat.

Smith, J. M. P., *Some problems in the early history of Hebrew religion* (AmJsemL XXXII 81—97): Die Einwanderung Israels in Kanaan ging allmählich vor sich und dauerte erheblich länger, als die Bibel annimmt. Hebräer waren in Palästina wenigstens von 1400 bis 1200 v. Chr. ununterbrochen. Moses und seine Wirksamkeit in Israel ist an den Anfang dieser Periode zu setzen.

Güdemann, M., *Eine spafshafte Prozefsgeschichte mit ernstem Hintergrund* (MGWJ 1915, 3/4): Zu Kittel (s. BZ XIII 75).

Brefin, K., *Jahwe und Israel im Kriege. Eine religionsgeschichtliche Skizze aus dem AT* (Schweiz. theol. Zeitschr. XXXII 217—229): Unter dem Sammeltitel „Kriegstheologie" soll „eine Serie von Untersuchungen dem eingerissenen Schwärmen und Behaupten über Christentum und Krieg einige grundlegende Wahrheiten entgegensetzen". B. stellt in einem 1. Artikel zum Thema die Ausdrücke zusammen, die Jahwe in kriegerischer Form auftreten lassen. Den Vorwurf der Grausamkeit wendet er dadurch vom kriegerischen Jahwe ab, dafs er alles Sentimentale, Weichliche vom Glauben an Gottes Liebe abbrechen will. Religionsgeschichtlich will er solche Stellen nicht erklärt wissen, weil Gott auch jetzt noch Ähnliches tue mittelst der Naturgesetze.

Gaster, M., *„The Lord of Hosts"* (ExpT XXVI [1915 Juli] 457—461).

König, E., *Der Mondgott bei den Hebräern* (ZdmG LXIX 283—288): Gegen D. Nielsen, der ebd. LXVIII 715 die Behauptung aufgestellt hat, dafs „der Mondgott bei den Hebräern Jahu (Jahve) heifst". K. weist die einzelnen Momente, die hierfür vorgebracht wurden, zurück.

Waterman, L., *Bull-worship in Israel* (AmJsemL XXXI 229—255): Die Verehrung Jahwes unter dem Bild eines Stiers findet W. schon in der Richterzeit (Ex 32 ist nach der kritischen Schule später; vgl. Jdc 6, 25, אפוד). Sie war bis zum 8. Jahrh. weit verbreitet und bildete die Hauptform, unter der man sich Jahwe vorstellte.

Ridderbos, J., *Israel en de Baäls, afval of ontwikkeling.* Rekt.-Rede (95. Nijverdal, Rosch. *F* —.80).

Michelet, S., *Forberedelsen for Kristus i Israels religions historie. Fra Mose til profeterne* (Kristiania, Aschehoug. *Kr* 5.40).

Baudissin, W. W., *„Gott schauen" in der atl Religion* (ARW XVIII 173—239): S. 184—197 ist ein Abdruck der Studie: *Die Herkunft der Formel „Jahwes Angesicht sehen"*, enthalten in: Geschichte des theologischen Studenten-Vereins zu Berlin von 1888—1913 (B., Buchdruckerei der Schreiberhau-Diesdorfer Rettungsanstalten). B. will beweisen, dafs

dieser Ausdruck, der im NT eine Zusammenfassung der Seligkeit bedeutet, nicht aus der griechischen Mysteriensprache abgeleitet werden mufs, sondern sich vollständig aus der Sprache der atl Religion erklären läfst. Er untersucht alle einzelnen Stellen nach ihrer Tragweite und kommt zur Anschauung: diese Formel gehe darauf zurück, dafs man beim Tempelbesuch das Gottesbild sah und damit Gott selbst zu schauen glaubte. Dieser fremde Gedanke wurde in Israel mit der Bildlosigkeit und Geistigkeit Gottes dadurch in Ausgleich gebracht, dafs man den Ausdruck für etwas innerlich Erfahrenes oder vom Jenseits Erhofftes gebrauchte. Im späteren Judentum verlegte man den Vorgang ausschliefslich in das Jenseits. So wurde der zuerst real gemeinte Ausdruck „Gott schauen" immer mehr vergeistigt.

Dussaud, R., *Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens* (P., Leroux. *Fr* 6.—).

Greiff, A., *Das Gebet im AT* (Atl Abhandlungen V 3: VIII u. 144. Münster i. W., Aschendorff. *M* 3.80): S. BZ XIII 271. Die schon BZ XII 309 notierte Dissertation liegt nunmehr abgeschlossen vor. Das Thema, das von verschiedenen Seiten fast zur gleichen Zeit aufgegriffen worden ist, hat G. wieder in eigenartiger Weise dargestellt und die Fragen, die damit zusammenhängen, erschöpfend behandelt. Das 2. Kapitel: „Archäologie des atl Gebetes" beschäftigt sich mit Gebetsort, Haltung des Beters, Zeit und Verpflichtung. Das 3. Kapitel: „Formelle Entwicklung des atl Gebetes" bringt eine Reihe von Gebetsmustern aus den Psalmen, die G. z. T. selbständig exegetisch durchgearbeitet hat (S. 55ff); so besonders Ps 84 (S. 59ff). Das 4. Kapitel: „Ideelle Entwicklung oder Theologie des atl Gebetes" umfafst die Fragen, welche die religionsgeschichtliche Forschung über das Gebet aufgeworfen hat. In einem Anhang fügt der Verf. noch die nachbiblischen Gebetsformulare des Morgen- und Abend-Šemaʿ bei, wie er auch sonst nicht versäumt, neben dem NT das nachbiblische Judentum in die Forschung einzubeziehen. Auch das volkskundliche Material ist nicht übersehen. G.s Stellungnahme in strittigen Fragen darf Zustimmung finden. Religionsgeschichtlichen Überschwenglichkeiten gegenüber betont er mit Recht den klaren Sinn des AT. Es steckt viel Einzelarbeit in dem Buche, so dafs G. in der Regel selbständig zu den verschiedenen Anschauungen Stellung nehmen kann. So seine Abhandlung über קרא בשם, die besonders eingehend durchgeführt ist. Wenn es auch G. nicht gelingen wollte, mit Ex 33, 19 zurecht zu kommen, so liegt das wohl daran, weil er mit vielen anderen den Text als glatt verlaufend betrachtet. Ex 20, 24 gilt ihm als ein Zeugnis für eine zentrale Kultstätte. Bei seiner sonst so nüchternen Textauffassung wird eine genauere Einsicht in den Text ihn sicher zu einem anderen Resultate führen. Wenn er dem Ps 45 eine vorkanonische Geschichte als profanes Hochzeitslied gibt, so eröffnet er dem Verständnis des Liedes ein viel weiteres Feld, und grundsätzlich wird man dagegen nichts einwenden können. Den gelegentlich hingeworfenen Gedanken, Enoš und Henoch zu identifizieren, wird er bei Berücksichtigung der literarkritischen Lage wohl nicht weiter verfolgen. Doch solche kleine Differenzpunkte sollen die Anerkennung nicht vermindern, die sich G. durch seine gründliche, sorgfältige Arbeit, welche unter den erschwerten Verhältnissen des zum Sanitätsdienst Einberufenen ihren letzten Abschlufs finden mufste, reichlich verdient hat.

Güdemann, M., *Die Liebe, die Grundlage des hebräischen Gebetes* (MGWJ LIX 145—155): Liebe Israels zu Gott und umgekehrt versteht G. darunter. Er zeigt es u. a. auch an Nm 6, 24ff.

Mackintosh, H. R., *Eschatology of the OT and Judaism* (Exp 1915 Juli 47—65).

Messel, N., *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie* (30. Beiheft z. ZatW: IV u. 188. Giefsen, Töpelmann. *M* 6.50): Aus und gegenüber der nationalen, diesseitigen Zukunftshoffnung soll sich eine über-

nationale, transzendente Eschatologie entwickelt haben. M. unternimmt den Nachweis, daſs auch die anscheinend übernationalen und überirdischen Erwartungen nur neue Ausdrucksformen, variierte Darstellungsmittel der alten nationalen Zukunftshoffnung seien.

Roeder, G., *Urkunden zur Religion des alten Ägypten.* Übers. u. eingel. (Religiöse Stimmen der Völker, hrsg. von W. Otto: LX u. 332. Jena, Diederichs. *M* 7.50).

Hoffmann, K., *Die theophoren Personennamen des älteren Ägyptens* (78 [autogr.]. Lp., Hinrichs. *M* 12.50).

Ebeling, E., *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts.* 1. u. 2. H. Autographien (Wiss. Veröff. d. Deutschen Orientges. XXVIII 1 u. 2: fol. 160. Lp., Hinrichs. à *M* 12.—).

Doergens, H., *Eusebius von Caesarea als Darsteller der phönizischen Religion* (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte, hrsg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch, XII 5: XI u. 103. Paderborn, Schöningh. *M* 3.60): Zunächst wollte D. der Erforschung der altchristlichen Literatur dienen. Aber die Quellen für die phönizische Religion sind so spärlich, daſs man das, was die altchristliche Literatur darüber aufgenommen und weitergegeben hat, nicht entbehren kann, wenn man sich eine Vorstellung von ihr machen will. Für die atl Exegese kommt hauptsächlich in Betracht, welches Vertrauen die eusebianischen Darlegungen verdienen. Eusebius konnte nur sekundäre Quellen benutzen, hat Sanchuniathon auf keinen Fall selbst ausbeuten können. Er hat das Sanchuniathon-Fragment nach Philo von Byblos und nach Porphyrius benutzt. Was uns jetzt von gröſstem Wert ist, Steinschrifturkunden, kannte Eusebius wohl; aber ihre Sprache war dem Kirchenschriftsteller verschlossen. Bezüglich der Echtheit des Sanchuniathon-Fragmentes kam für D. hauptsächlich in Frage, ob Eusebius als Fälscher desselben bezeichnet werden kann. D. verneint dies mit entscheidenden Gründen. Lagrange (Études sur les religions sémitiques) betrachtet in einer eingehenden Abhandlung über die phönizischen Überlieferungen und ihre Quellen Philo Byblios als den Fälscher. Doch das kam für D. nicht mehr in Betracht. Für uns ist wertvoll, daſs er uns genauern Einblick eröffnet, wie Eusebius die Quellen über die phönizische Religion verwertet hat, und wie infolgedessen seine Angaben zu bewerten sind.

2. *Geschichte* (allg., israel. u. a.).

Upham, W., *Geologic and archaeologic time* (Bs LXXII 421—432): Schätzt die Quarternärzeit mit der Eiszeit auf ungefähr 200000 Jahre. Da der Mensch Ende der Tertiärzeit oder Anfang der Quarternärzeit nachgewiesen ist, erreicht seine Geschichte ungefähr die gleiche zeitliche Ausdehnung. Die ganze Erdentwicklung mochte 100 Mill. Jahre gedauert haben. Die sechs Schöpfungstage der Bibel stellen sehr lange geologische Perioden dar.

Nolte, H., *Das Urvolk Vorderasiens.* Beilage zum Osterprogramm des Realgymnasiums zu Papenburg (14. Papenburg): Fortsetzung zu dem BZ XIII 272 angezeigten Programm. Dort ist N. dafür eingetreten, daſs Phönizien, Palästina und Syrien der Ausgangspunkt aller Kultur waren, nicht das Euphrat- oder Niltal. Die Einwohner dieser Gebiete, die Phönizier, Philister und Hettiter, waren Griechen. Semitisiert wurden die Gebiete erst nachträglich. Im 2. Programm führt er aus, daſs Kleinasien die Heimat der griechischen Stämme und die Wiege aller höheren Kultur gewesen sei (nach Theologie der Gegenwart IX 5, 282 ff).

Kottek, H., *Geschichte der Juden* (IX u. 457. Frankf. a. M., Jüd.-Lit. Gesellschaft. *M* 3.—).

Kent, C. F., and **Jenks, J. W.**, *The testing of a nation's ideals: Israel's history from the settlement to the Assyrian period* (12⁰. VII u. 140. N. Y., Scribner. $ —.75).

Asmussen, P., Die Einwanderung Israels in Kanaan (Memnon VII 185 bis 207): Auf Grund geschichtlicher Anhaltspunkte verlegt A. den Auszug aus Ägypten in die Zeit Amenophis' II. und Tutmosis' IV. In Kadeš blieb das Volk lange Zeit. Um die Zeit von Moses' Tod trennten sich die Stämme infolge von Streitigkeiten (Nm 16): ein Teil zog unter Führung von Ruben ins Ostjordanland. Unter Amenophis IV. zogen die Kadešstämme ins Westjordanland, wovon die Amarna-Briefe Kunde geben. Dem Volksteil im Ostjordanland wurde der Raum zu eng, und er wanderte als Israel unter Josue über den Jordan ungefähr zwei Jahrhunderte nach dem Einbruch Judas von Süden her. A. ist konservativer als die meisten Kritiker, weil er möglichst jeder biblischen Überlieferung einen historischen Wert zuschreibt. Es darf aber nicht übersehen werden, wieviel Konstruktion und Kombination auch hier noch mit unterläuft.

Touzard, J., Les Juifs au temps de la période persane (Rb 1915, 1/2, 59—133).

Ferorelli, N., *Gli ebrei nell' Italia meridionale dall' età romano al secolo XVIII* (Casalmonferrato, Lavagna. *L* 5.—).

Fleming, W. B., *The history of Tyre* (Columbia Univ. or. studies. Vol. X: XIV u. 165. N. Y., Columbia Univ. Press).

Cunningham, F. A., The Sothic cycle used by the Egyptians (Journ. Am. or. Soc. XXXIV 369—373): Die Sothisperiode der Ägypter begann mit 3004 v. Chr. Das bürgerliche Jahr änderte sich unter Asseth, indem zum Jahre 1744 noch 15 Tage gefügt wurden. Eine zweite Änderung geschah 1321, da der 11. Paophi wiederum begann als der 1. Thoth.

Steindorff, G., *Ägypten in Vergangenheit und Gegenwart* (B., Ullstein. *M* 1.—).

Wreszinski, W., *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte.* 3. u. 4. Lief. (Fol. [30,5 × 21,5 cm]. 41.—80. Taf. Lp., Hinrichs. à *M* 7.50): S. BZ XIII 272.

Alt, A., Pharao Thutmosis III. in Palästina (Palästinajahrbuch X [s. BZ XIII 255] 53—99).

Delitzsch, F., Zu Herodots babylonischen Nachrichten (Festschrift Sachau [s. oben S. 71] 87—102): Prüft sie an der Hand der babylonischen Archäologie und urteilt: Soweit sie auf Autopsie beruhen, können sie im groſsen und ganzen als richtig gelten; soweit sie auf Hörensagen beruhen, sind sie durchweg falsch.

Olmstead, A. T., The Assyrian Chronicle (Journ. Am. or. Soc. XXXIV 344—368): Bietet eine Bearbeitung und Wiederherstellung des Textes dieses wichtigen chronologischen Dokumentes.

Eberharter, A., Assur, die älteste Hauptstadt Assyriens (ThprQS LXIX 82—93): Gibt ein lebensvolles Bild der Stadt im Lauf der Geschichte auf Grund der Ausgrabungen.

Van Gelderen, C., *Sanherib, Koning van Assyriё* (705—668). Rede gehouden bij de overdracht van het rectoraat der vrije Universiteit, den 20. Oktober 1915 (68. Leiden, Brill. *M* 1.20).

Unger, E., Sanherib-Konstantinopel (ZA XXX 109 f): I R 43—44 ist nie nach Konstantinopel gekommen, daher dort auch nie gesehen worden.

Streck, M., *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's.* Bearb. I. Teil: *Einleitung. Das urkundliche Material, Chronologie und Geschichte.* II. Teil: *Texte. Die Inschriften Assurbanipals und der letzten assyrischen Könige.* III. Teil: *Register. Glossar, Verzeichnis der Eigennamen. Schluſs. Nachträge und kleinere Berichtigungen* (Vorderasiatische Bibliothek. 7. Stück 1—3: D, VII* u. 866. Lp. 1916, Hinrichs. *M* 48.—).

Sigwart, G., Darius oder Dareus? (Indogermanische Forschungen XXXV 289—292): Begründet die Ansicht, daſs doch wohl Darius im antiken Latein die allein übliche Form gewesen sei.

3. *Geographie.*

Klein, S., *Hebräische Ortsnamen bei Josephus* (MGWJ LIX 156—169): Zu Schlatter (s. BZ XII 76): K. gibt eine Reihe von Korrekturen dazu.

Dalman, G., *Zion, die Burg Jerusalems* (Palästinajahrbuch XI [s. oben S. 62] 39—84): Erörtert alle einschlägigen topographischen Fragen im Sinne der Osthügeltheorie.

Dunkel, A., *Die Einnahme der Feste Sion durch David im Lichte der neuesten Ausgrabungen* (ThprQS LXVIII 782—789): Vortrag, vor deutschen Soldaten gehalten. Die Stadt der Jebusiter war sehr klein und konnte auf dem sogenannten Osthügel leicht Platz finden. Die Wasserversorgung geschah durch die Marienquelle, die ihr Wasser durch einen Kanal an einen Brunnen unter der Feste abgab. Letzterer war durch einen unterirdischen Gang vom Innern der Feste aus zu erreichen. Durch Kanal und Gang (צִנּוֹר) überrumpelte David die Jebusiterfestung.

Lauffs, *Studien aus dem Deutschen evang. Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem.* 28. *Zur Lage und Geschichte des Ortes Kirjath Jearim* (ZdPV XXXVIII 249—302): Mit Taf. LXIII—LXV. Tritt dafür ein, dafs in Karjet el-ʿineb oder in nächster Nähe das alte Kirjat Jearim zu suchen sei.

Dahl, G., *The materials for the history of Dor* (VIII u. 131. New Haven, Yale Univ. Press. $ 1.40): Geschichte der selten genannten palästinischen Stadt (vgl. ThLbl XXXVI 15, 338 f).

H., *The wilderness of Zin* (PEF 1915 Apr. 61—63).

Haupt, P., *Das Land Ub* (OrLz XIX 45 f): Kommt in den Amarnatafeln vor, hängt mit hebr. עָב = Dickicht zusammen und ist der Libanon.

e) Archäologie. Ausgrabungen. Inschriften.

1. *Archäologie* (allg., relig., prof.).

Prinz, H., *Altorientalische Symbolik.* Preisgekrönt von der kgl. preufs. Ak. d. Wiss. (4⁰. XIII u. 146 mit 15 Taf. B., Curtius. *M* 30.—): Grefsmann in ThLz XL 23, 481 ff vergleicht mit Tafel X 5 und S. 64 75 Ps 19, 2—7, die er direkt von einem babylonischen Sonnenpsalm ableitet. G. setzt sich mit P. auch noch über die Auffassung des Gilgameš-Epos auseinander. — Vgl. auch **Grefsmann, H.,** *Altorientalische Symbolik* (DLz XXXVI Nr 42, 2125—2136).

Köhler, L., *Archäologisches. Nr 11—15* (ZatW XXXVI 21—28): Schickt Nachträge zu den ersten 10 Nummern (s. BZ XII 313) voraus. 1 Sm 19, 10 f findet K. die Sitte, das Haus des Mannes mit Rücksicht auf die Frau nicht zu betreten. Weiterhin exemplifiziert er, was sich aus den atl Personennamen alles erschliefsen läfst. 13. Sexuelle Kontinenz vor Heiligtumsbesuch: So 1 Sm 21, 6 ff und in manchen Inschriften. 14. Eine Formel der Gesprächeröffnung: בִּי אֲדֹנִי ist elliptisch = „auf mich, mein Herr, komme alles, was etwa an Unglück dir drohen möchte". 15. Eine Rechtssitte in einem Eigennamen: יוֹיָקִים = Jahwe läfst ihn, d. i. den Träger des Namens, aufstehen = erklärt ihn für schuldfrei, weil der Schuldige sich vor Gericht niederwerfen mufste.

Fruhstorfer, K., *Fastenvorschriften und Fastenlehren der Heiligen Schrift des Alten Bundes* (ThprQS LXIX 59—72): Stellt übersichtlich und systematisch alles zusammen, was das AT über das Fasten enthält.

Nacht, J., *The symbolism of the shoe with special reference to Jewish sources* (JqR N. S. VI 1—22): Sammelt hauptsächlich aus Bibel und nachbiblischem Judentum alles, wo in Rede oder Handlung der Schuh u. ä. eine symbolische Bedeutung hat.

Haupt, P., *Der Korngrünfutterschnittmonat* (OrLz XVIII 359—361): U. a. hauptsächlich zum Namen des Schaltmonats (s. BZ XII 91). Gelegentlich emendiert H. Is 44, 12.

Scheftelowitz, J., *Die Leviratsehe* (ARW XVIII 250—256): Gegen Stades Hypothese, dafs die Leviratsehe auf Ahnenkult zurückgehe. Sie fufse

vielmehr auf der Anschauung, das Weib sei eine Sache und falle, wenn der vorherige Besitzer gestorben sei, dem nächsten Erben zu. In Israel sei diese Einrichtung beibehalten worden, um den Grundbesitz einzelner Familien zu erhalten.

Lauré, M. J., *The property concepts of the early Hebrews* (Bull. of the State Univ. of Iowa. Studies in sociology, economics, politics and history IV 2: 98. Iowa City, State Univ. of Iowa): Steht auf dem Boden der kritischen Schule (nach Bs LXXII 682 f).

Sulzberger, J. M., *The ancient Hebrew law of homicide* II—V (JqR V 289—344 559—614): S. BZ XIII 80. S. zeigt weiterhin die Entwicklung, die das Gesetz über den Mord in Israel genommen hat. Zeugnis dafür ist Ex 21, 12—14, dann Dt 4; 19; 27. Dt 19 wird wie Ex 21 eingehend erklärt unter Beiziehung anderer Stellen und unter Vergleich mit auswärtigen Gesetzesmafsnahmen.

Schemel, S., *Die Kleidung der Juden im Zeitalter der Mischnah* (95. Rostock 1914).

Johannes, *Die Schaufäden bei den Juden* (ThprMS XXV 779—792): S. BZ XIII 274. Damit Schlufs.

Brandenburg, E., *Über Felsarchitektur im Mittelmeergebiet* (Mitt. d. Vorderas. Ges. XIX [1914] 2: IV u. 96. Lp., Hinrichs. *M* 4.—).

Winlock, H. E., *The Theban necropolis in the Middle Kingdom* (AmJsemL XXXII 1—37).

Dombart, T., *Zikkurat und Pyramide.* Diss. München (München, Beck).

2. Ausgrabungen.

Robinson, G. L., *Recent excavation and exploration in Palestina* (Harvard theol. Rev. VIII 525—552): Schliefst an den Bericht von Lyon 1908 (s. BZ VI 314) an und bespricht die Ergebnisse der Ausgrabungen von Jericho, Samaria, Betšemeš, am Ophel, auf dem Sion, den Fund eines Talentes, die Arbeiten in Balata, Karkemiš, die Forschungen im Negeb und noch einzelne wichtigere Funde.

Borchardt, L., *Ausgrabungen in Tell el-Amarna 1913/14. Vorläufiger Bericht. Die neuen Tontafeln* (Mitt. d. D. Orientges. 1914 Nr 55, 34—36).

3. Inschriften.

Lidzbarski, M., *Miscellen* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 5 [1915], 298 bis 302): Behandelt ein aramäisches Siegel, ein aramäisches Ostrakon, eine palmyrenische Inschrift in Kärnten, eine griechische Inschrift aus Hierapolis.

Lidzbarski, M., *Wortregister* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 5 [1915], 303—322): Zum III. Bd 1909—1915.

Van Hoonacker, A., *Une communauté Judéo-Araméenne à Éléphantine en Égypte au VIe et Ve siècle avant J.-C.* (The Schweich Lectures 1914) (XII u. 91. Oxford, Univ. Press. 3 *s*): Im Vorwort wendet sich H. gegen Navilles Hypothese, dafs Ezra das AT aus dem Babylonischen ins Aramäische umgeschrieben habe. Er leitet die jüdische Kolonie in Elephantine von der Mischbevölkerung ab, die nach 4 Rg 17, 24 29—32 und Esr 4, 1 10 in Samaria sich angesiedelt hatte (nach Bs LXXIII 171 f).

Cook, S. A., *The significance of the Elephantine Papyri for the history of Hebrew religion* (AmJTh XIX 3, 346—382).

Offord, J., *The Elephantine Papyri as illustrative of the OT* (PEF 1915 Apr. 72—80, Juli 144—151): Glaubt, dafs die Kolonisten, welche Gottheiten, benannt mit Zusammensetzungen von Bethel, verehrten, aus Bethel stammten. Os 9, 3 wird eine ephraimitische Niederlassung in Ägypten erwähnt (nach BW XLV 368).

Barnett, L. D., *An Aramaic inscription from Taxila* (Journ. of the R. As. Soc. 1915 Apr.).

Cowley, A., *The first Aramaic inscription from India* (Journ. of the R. As. Soc. 1915 Apr.).

Hommel, F., *Ein neuer aramäischer Personenname* (Festschrift Sachau [s. oben S. 71] 15f): Von einer im Kunsthandel befindlichen Karneolgemme stammend, עת כבר.

Steinmetzer, F. X., *Die Sinnbilder auf dem Grenzstein des Nazi-Marutaš* (Festschrift Sachau [s. oben S. 71] 62—71).

Lidzbarski, M., *Nabatena* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 5 [1915], 290—298): Inschriften.

Lidzbarski, M., *Punica* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 5 [1915], 281 bis 290): Inschriften.

f) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern des AT.

α) Allgemeines.

1. *Literatur über mehrere Teile des AT.*

Fischer, M., *Zur Vollendung des Göttinger Bibelwerkes* (Protestantenbl. XLVIII 32f, 508—510 520—525): Zu „Grefsman"; s. BZ XIII 277f.

Gray, G. B., *„Breach for breach", and „the breach of his people"* (ExpT XXVI [1915 Mai] 347—351).

Hastings, J., *The greater men and women of the Bible.* Vol. 4: *Hezekiah—Malachi* (582. Edinburgh, Clark. 10 s): S. BZ XII 294.

Hastings, J., *The great texts of the Bible: Jeremiah—Malachi* (520. Edinburgh, Clark. 10 s): S. BZ XII 94.

Hoberg, G., *Biblische Kriegslieder* (in Kraft aus der Höhe [s. BZ XIII 263]): Teilweise freie Bearbeitung von Jdc 2, 2 Sm 1, 17—27, Ps 78, Job 39, 19—25 (nach ThG VII 858).

Hooke, S. H., *Gog and Magog* (ExpT XXVI [1915] April).

Langelett, *Was sagt die Bibel vom Weltkrieg?* 1. Teil: *Gog und seine Niederlage Hesek. 38. 39; ein Nachweis, dafs England der Gog ist, von welchem der Prophet geweissagt hat, und darum in diesem Krieg unterliegen mufs* (84. Luzerne [Iowa], Selbstverlag).

Peritz, I. J., *OT history* (Bible Study Textbook Series: 336. N. Y., The Abingdon Press. $ 1.50): Hält die kritischen Theorien fest (nach Bs LXXII 684).

Die Heiligen Schriften *des Alten Bundes.* Hrsg. von N. J. Schlögl, O. Cist. IV: *Die prophetischen Bücher.* 1. Teil: *Das Buch des Propheten Jᵉšaʿja.* Aus dem kritisch hergestellten hebräischen Urtext ins Deutsche metrisch übersetzt und erläutert von N. J. Schlögl (4⁰. XXI, 99 u. *43. Lp., Orion-Verlag. *M* 5.—): Rascher, als man erwarten konnte, läfst der arbeitsrüstige Herausgeber einen neuen Teil seiner grofsen Übersetzung des AT folgen (s. BZ XIII 277). Temperamentvoll erwehrt sich S. eines genannten und anderer ungenannter Kritiker in einem eigenen Vorwort, das nach der Paginierung offenbar auch in der Gesamtübersetzung an der gleichen Stelle bleiben soll. Es wird wohl auch kaum das letzte persönliche Hervortreten des Bearbeiters sein, da ja atl Fragen vielfach verschiedene Auffassungen zulassen und bei unserem Werke die Anlage nicht bestimmt ausschliefst, es vom rein fachwissenschaftlichen Standpunkt aus zu beurteilen. Auch hier ist wiederum nach einer kurzen Einleitung die sorgfältig gefeilte und angenehm lesbare Übersetzung angefügt in der prächtigen Ausstattung des Gesamtwerkes. Daran reihen sich textkritische und auch sachliche Erläuterungen, die knapp gefafst sind, aber doch für den Exegeten sich als Extrakt aus der Arbeit zunftgemäfser Bibelerklärung darstellen. Um kein Wort des überlieferten Textes verloren gehen zu lassen, hat S. auch hier die übergangenen Glossen in Übersetzung nachgetragen. Trotz der einigermafsen unbestimmten Anlage ist doch nicht zu verkennen, dafs das Unternehmen vorzüglich dem Zwecke dienen will, den Urtext des AT weiteren katholischen Kreisen zugänglich zu machen. Darum darf wohl der Fachvertreter nicht allzu scharf betonen, dafs er auch in unserer Bearbeitung des Is schliefslich

überall auf die S.sche Auffassung und Lösung der Probleme gerät. Es läfst sich wohl ein Mehr oder Weniger an subjektiver Exegese denken; aber in der Hauptsache wäre jetzt die Aufgabe noch nicht lösbar, eine so objektive Bearbeitung zu bieten, dafs die Kritik nicht mehr sachliche, sondern blofs methodische und äufserliche Punkte zu besprechen hätte. Mit Zurückstellung aller fachlichen Wünsche und Bedenken möchte ich die Verdienstlichkeit des Werkes hervorheben, wenn es auch nur in den Kreisen, für die es angelegt ist, Bibelkenntnis zu fördern vermag. Dafs das mit Tatkraft und Unternehmungslust eingeleitete Werk bis zum weiten Ende marschierfähig bleibe, ist unser fortdauernder Wunsch und für die Unternehmer eine verpflichtende Sorge.

Das AT *in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis.* Sachregister zu den 15 Bdn (20. Gütersloh, Bertelsmann. Unentgeltl.).

Thackeray, H. S. J.*, The song of Hannah and other lessons and Psalms for the Jewish New Year's day* (JthSt XVI [1915 Jan.] 177—204).

Van Hoonacker, A.*, Expository notes (Gen. IV, 7; XLIV, 5; 1. Sam. X, 12)* (Exp 1915 Mai 452—459).

Vgl. Kittel (S. 70).

2. Das AT und aufserbiblische Überlieferungen.

Politeyan, J., *Biblical discoveries in Egypt, Palestine and Mesopotamia.* With a foreword by R. B. Girdlestone (X u. 194. Ld., Stock. 2 *s* 6 *d*).

Watson, C. M.*, Egypt and Palestine* (PEF 1915 Juli 132—143).

Zimmern, H., *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinflufs* (III u. 72. Lp., Hinrichs. *M* 2.50).

Langdon, S., *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Men* (Univ. of Pennsylvania, the Univ. Museum, Public. of the Babylonian section, X 1: 4°. 98 mit 6 Platten. Philadelphia, Univ. Museum): Vgl. BZ XIII 83.

Schollmeyer, A.*,* O. F. M., *Neue Texte zur Urgeschichte der Menschheit* (ThG VII 845—849): Berichtet über den von Poebel in „Historical and grammatical texts, Vol. V" (vgl. BZ XIII 279) veröffentlichten sumerischen Sündflutbericht in Verbindung mit Langdons Text (s. BZ XIII 83 und oben) und über einen neuen sumerischen Text, der von der Urgeschichte der Menschheit erzählt, veröffentlicht als Nr 4 in „Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts" von Ebeling, 1. Heft (s. oben S. 83).

Böhl, F.*, Sumerische Mythen von Sintflut und Sündenfall* (Theol. Tijdschr. 1914, 470—472).

Haupt, P.*, Das fünfte sumerische Familiengesetz* (ZA XXX 93—95): Kommt dabei auch auf Job 19, 17 und Ps 45 (eine hebräische Übersetzung eines griechischen Hochzeitsgedichtes) zu sprechen.

Jensen, P.*, Zur Vorgeschichte des Gilgameš-Epos* (Festschrift Sachau [s. oben S. 71] 72—86): Der Schöpfungsmythus, der Sündflutmythus und der Adapamythus sind Vorläufer des Gilgameš-Epos, die ebenfalls enge Beziehungen zum Himmel aufweisen.

Förtsch, W.*, Der Vater des Gilgameš* (OrLz XVIII 367—370): A ist der Vater des Gilgameš.

Landsberger, B.*, Zu den Frauenklassen des Kodex Hammurabi* (ZA XXX 67—73): Legt vorläufig die Resultate vor, die er bei Studien über die Sonderklassen der Frauen § 178 ff bisher gewonnen hat: naṭītu, ēntu, zikru oder zikritu, die er für weibliche Eunuchen erklärt.

Die El-Amarna-Tafeln. Bearbeitet von J. A. Knudtzon. 16. u. 17. (Schlufs-)Lief. *Schlufs des Glossars, Wörter- und Namensverzeichnisse, Nachträge, Konkordanz* von O. Weber und E. Ebeling (Vorderas. Bibliothek. 2. St., 1. u. 2. Hälfte: VIII, VIII, 1441—1614. Lp., Hinrichs. Subskr. *M* 5.—): S. BZ XII 319.

Schroeder, O.*, Zu Berliner Amarnatexten* (OrLz XVIII 293—296): Zu-uḫ-ru ist nicht Stadtname, sondern = Rücken. ^{alu} bît-^{ilu} NIN-IB = bît-^{ilu} Laḫama = Betlehem. EN^{ri} vielleicht = gabîri^{ri}.

Schroeder, O., Zum sog. 2. Arzawabrief (VAT 342) (OrLz XVIII 231f): Weicht in der Lesung an einigen Stellen von der Ausgabe Knudtzons (s. oben S. 88) ab.

Schroeder, O., ilu A = ilu A-ma-na (OrLz XVIII 326f): Zu den El-Amarna-Briefen.

Schroeder, O., Ku A = pû „Mund" (OrLz XVIII 325f): Zu den El-Amarna-Briefen.

Schroeder, O., Über den Namen des Tamûz von Byblos in der Amarnazeit (OrLz XVIII 291—293): Das bisher an-da-mu gelesene Wort in VAT 1633 ist ilu Da-mu, d. i. der Gott Tamûz.

β) Der Pentateuch.

1. *Pentateuchkritik.*

Eichrodt, W., *Die Priesterschrift in der Genesis.* Diss. Heidelberg (Halle 1915): S. folgende Notiz.

Eichrodt, W., *Die Quellen der Genesis von neuem untersucht* (31. Beiheft z. ZatW: III u. 156. Giefsen 1916, Töpelmann. *M* 5.60): Ist auch der Meinung, dafs die Hexateuchkritik eine Nachprüfung erfordere, wie sie Eerdmans (s. BZ VI 319, VII 97, VIII 319, XI 95) bereits begonnen hat. An der Hand des letzteren Werkes untersucht E. die Genesis genauer.

Gigot, F. E., *The message of Moses and modern Higher Criticism* (N. Y., Benziger. 15 *cts*): Ein Vortrag, gehalten im März 1915 an der Pennsylvania-Universität. In gemeinverständlicher Weise tritt G. für Moses' literarische Tätigkeit und seine Offenbarung des Monotheismus ein (nach Cath. World CII 263).

Jacob, B., *Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch* (108. Lp. 1916, Kaufmann. *M* 3.50): J. ist Gegner der Wellhausenschen Literarkritik und will zeigen, dafs die rechte Exegese jede Quellenscheidung ausschliefst. Die Probe macht er an Gn 37. Nicht die Brüder verkauften den Joseph an die Ismaeliten, sondern die Midianiten zogen ihn ohne Wissen der Brüder aus der Zisterne und verkauften ihn durch die Ismaeliten = Kameltreiber als Kommissionäre nach Ägypten. Auch V. 12—18 werden einer ähnlichen ausgleichenden Exegese unterzogen. Weiterhin führt J. alles, was wie Doppelung aussieht, auf die halbpoetische Stilistik der biblischen Schriftsteller zurück. Das Gesetz der Dichotomie sei durchgeführt, und die Literarkritiker hätten das übersehen. Auch der Wechsel der Gottesnamen beruhe in diesem Gesetz der Stilistik. An dritter Stelle zeigt J., wie enge die Erzählung von Joseph mit der Gesetzessprache des Pentateuchs zusammenhängt, um fremdländischen, astralmythischen Ursprung der Erzählung auszuschliefsen. J.s Polemik ist in Einzelheiten sicher beachtenswert; aber in die „Krankheitsgeschichte" der Bibelwissenschaft hat er doch eine gemäfsigte Literarkritik nicht verwiesen.

***Wiener, H. M.**, Professor Lofthouse and the criticism of the Pentateuch* (Bs LXXII 475—500): Gegen ***Lofthouse, W. F.**, Dahse v. Wellhausen* (London Quart. Rev. 1914 Okt.), der sich gegen Dahse, Wiener und für Wellhausen ausgesprochen. Wiener antwortete: *Has Professor Lofthouse vindicated the documentary theory?* (ebd. 1915 Jan.), worauf L. in der gleichen Nummer erwiderte. W. entgegnete wiederum: *The Mosaic authenticity of the Pentateuchal legislation* (ebd. 1915 April). Daraufhin schlofs der Herausgeber der Zeitschrift die Diskussion. W. setzt hier die Auseinandersetzung fort und zieht aufser den erwähnten Aufsätzen auch Lofthouses Kommentar zu Ez (s. BZ VI 109) bei. Die einzelnen Streitpunkte können nicht näher bezeichnet werden, weil sie zu viel und zu vielartig sind. — Dazu ***Lofthouse, W. F.**, The criticism of the Pentateuch. A reply to Mr. H. M. Wiener* (Bs LXXIII 90—113): L. behandelt eingehend den Altar, das Alter der Gesetze in P, Ezechiels Verhältnis zu

P, P und D, die Doppelungen. — Dagegen **Wiener, H. M.,** *Professor Lofthouse and the criticism of the Pentateuch* (ebd. 114—136): W. folgt den Ausführungen L.s und bekämpft sie.

Budde, K., *Noch einmal „Ellä toledoth"* (ZatW XXXVI 1—7): Verteidigt seinen früheren Beitrag (s. BZ XII 84) gegen Eichrodt (s. oben S. 89), ohne sich annehmbaren Verbesserungsvorschlägen zu verschliefsen.

Vgl. Wiener (S. 79).

2. Auslegung des Pentateuchs, der Genesis.

Bibelen *med forklaringer.* Udarbeidet af Prester og Theologer i den norske Kirke. I. *De fem Mosebøger.* Første Mosebog udarb. af J. H. H. Brochmann under Medvirkning af Pastor Hognestad, anden — femte Mosebog udarb. af H. E. Hansen (680. Kristiania 1914, Lutherstiftelsens Bogh. Geb. *Kr* 12.50).

Fiebig, P., *Die fünf Bücher Mose mit besonderer Berücksichtigung der babylonischen und anderer Parallelen erläutert.* Nebst einem Anhang: *Zur Bibelkunde des AT* (Diktathefte für Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten und die Gebildeten der Gegenwart: 32. Tübingen, Mohr. *M* —.75): S. BZ XIII 280.

Ziegler, K., *Das Genesiszitat in der Schrift περὶ ὕψους* (Hermes L 572 bis 603): Ist unecht.

Paton, L. B., *Archaeology and the book of Genesis* (BW XLV 288—298 353—361, XLVI 25—32 82—89 173—180): S. BZ XIII 280. VII. The Accadian period (3500—2500 B. C.). Führt die gleichzeitigen geschichtlichen Verhältnisse an und behandelt den Turmbau von Babel. VIII. The Amorite period (2500—1580 B. C.). In diese Periode fällt Gn 14, ein Kapitel, dessen Inhalt P. wahrscheinlicher auf alte babylonische Überlieferung zurückführt. IX. The historical character of Abraham. P. findet in den Abrahamerzählungen zwei parallelgehende Auffassungen des Patriarchen, denen die bisherigen Theorien, die mythische eingeschlossen, nicht gerecht werden konnten. In der Gn hat sich eine amoritische Überlieferung mit einer aramäischen vermischt. X. Isaac, Jacob, Esau, and the sons of Jacob. Auch bei Jakob und Esau wendet P. seine Theorie an und läfst in der Gn-Erzählung zwei Überlieferungen zusammenfliefsen. Die zwölf Söhne Jakobs bedeuten Stämme. XI. The Egyptian period (1580—1187 B. C.). Ein Teil der israelitischen Stämme kam nicht nach Ägypten und befand sich schon unter der 18. Dynastie in Kanaan. Ein anderer Teil ging nach Ägypten und zog unter der 19. Dynastie aus. XII. The conquest of Canaan. Auch die Dokumente aus der Zeit der Eroberung Kanaans sollen diese doppelte Geschichte der Israelstämme bestätigen.

Sayce, A. H., *The archaeology of the book of Genesis* (ExpT XXVI [1915 Juni, Sept.]): S. BZ XIII 86.

Lenski, H., *Das Hexaemeron* (Theol. Zeitblätter V 4 [1915 Aug.]).

Humbert, P., *Das fünfte Schöpfungswerk (Gen 1, 14—19)* (ZatW XXXV 137—141): Will einfach alles ausmerzen, was die Trennung von Tag und Nacht und die Beleuchtung der Erde den Gestirnen zuschreibt. Sie dienen blofs der Feststellung des Kalenders. H. weist schon dem Glossator die Erkenntnis zu, dafs das Licht nicht unabhängig von den Gestirnen existiert haben kann.

Weener, J., *Iets over het Beeld Gods in den mensch* (ThSt XXXIII 173—186): Gibt nicht eine genaue Exegese von Gn 1, 26, sondern benutzt diese Stelle zu mehr moralisierenden Erwägungen.

Van Hoonacker, A., *Connexion of death with sin according to Gen. I—III* (Exp 1915 Febr. 131—143): S. BZ XIII 281. Die Freiheit vom Tod war eine übernatürliche Einrichtung, indem die Frucht des Lebensbaumes ständig die natürlichen todbringenden Einflüsse überwand (nach BW XLV 307).

Zapletal, V., O. P., *Metrische Analyse von Gn 2, 5—3, 24* (BZ XIII 215 bis 221).

Erens, E. M., *Het decreet der Bijbelcommissie van 30. juni 1909 en de afstamming des menschen* (Ned. kath. Stemmen 1915 Aug.-Sept. 266—274).

Gray, G. B., *The sacrifices of Cain and Abel* (Exp 1915 Juli).

Rutgers van der Loeff, A., *De zondvloed-verhalen der Israëliten, vergeleken met die van andere volken* (Theol. Tijdschr. XLIX 4, 261—284).

Pinches, T. G., *The Niffer story of the Creation and the Flood* (ExpT XXVI [1915 Aug.] 490—494).

Pavlica, A., *Der Regenbogen als Zeichen des Bundes* (BZ XIII 289—291).

Green, F., *The story of the Hebrew patriarchs* (186. Ld., Methuen. 1 *s* 6 *d*).

Pilter, W. T., *The personal names Abram and Abraham* (PSbA 1915, 5): S. BZ XIII 86.

Offord, J., *The worship of the patriarch Lot in Palestine* (PEF 1915 Apr. 91f).

Gardner, W. R. W., *Genesis XIV, 14* (עד־דן) (ExpT XXVI 523f): Dafür sei עד־חם 4 Rg 9, 18 zu lesen (nach ZatW XXXV 249).

Wiener, H. M., *The text of Genesis 31* (Bs LXXIII 140—149): Gibt an einzelnen Stellen den Lesarten der LXX und der Vulgata den Vorzug vor dem MT und leitet deren Vorlage von einer Rezension ab, die sich von der Rezension des MT und des Sam unterscheidet.

Eberharter, A., פַּחַד יִצְחָק *in Gn 31, 42 53* (BZ XIII 292—295).

Vgl. Luther (S. 73), Hehn (S. 80), Upham (S. 83), Van Hoonacker (S. 88).

3. Auslegung von Ex, Nm.

Van Ravensteijn, T. L. W., *Exodus 3: 14, 15* (Theol. Tijdschr. XLIX 5).

Crace, J. D., *The route of the Exodus* (PEF 1915 Apr. 64—66): Vgl. BZ XIII 282 s. v. Trumper.

Coffin, H. S., *The ten commandments with a christian application to present conditions* (Ld., Hodder. $ 1.—).

Van der Flier, A., *Het zesde gebod en de oorlog* (Theol. Studiën XXXIII 283f): Nach dem Grundtext handelt es sich bei diesem Gebot nur um den eigentlichen Mord. Mit dem Krieg hat es nichts zu tun.

Der Unterschied zwischen dem neunten und zehnten Gebot (Lehre u. Wehre 1915 Juli).

Finn, A. H., *The Tabernacle chapters* (JThSt 1915 Juli).

Loewe, H., *Numbers XXII. 6* (ExpT XXVI 8 [1915 Mai] 378).

Vgl. Waterman (S. 81), Greiff (S. 82), Güdemann (S. 82), Sulzberger (S. 86).

γ) Die geschichtlichen Bücher (allg., Jos, Sm, Rg, Chr, Makk).

Mayer, G., *Die Bücher Samuelis, Könige, Chronika* (Das AT in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis IV: VIII u. 392. Gütersloh 1914, Bertelsmann. *M* 6.—).

Breuer, R., *Das Buch Josua, übers. u. erläutert.* (Hebräisch und deutsch) (XI u. 183. Frankfurt a. M., Sänger. *M* 3.50).

Barnes, W. E., *Judges VII 3 (A caveat against hasty emendation)* (JthSt XVI [1915 Apr.] 392—394).

Baumgartner, W., *Jephtas Gelübde, Jud. 11, 30—40* (ARW XVIII 240 bis 249): Führt eine Reihe von Parallelen aus der Überlieferung an. Er glaubt, daſs unsere Erzählung aus einer solchen märchenhaften Überlieferung geflossen und mit geschichtlichen Verhältnissen verknüpft worden sei. V. 31 sei so zu verstehen, daſs Jephta selbst an ein Menschenopfer denkt.

Döller, J., *Biblische Miszellen.* IX. *Samsons Füchse (Richt. 15, 1—5)* (Korrespondenzbl. f. d. kath. Klerus Österreichs XXXIV 9, 292—294):

Neben archäologischen Erklärungen beschäftigt sich D. mit Stahns (s. BZ VII 102) Versuch, in der Episode ein Anzeichen des Sonnenmythus zu erblicken. Mit Hartmann (s. BZ IX 323) tritt D. für Geschichtlichkeit der Erzählung ein.

Segal, M. H., *Studies in the books of Samuel: II. The composition of the book* (JqR N. S. VI 267—302): S. BZ XIII 88. Tritt gegen die kritische Quellenscheidung für Einheit des Buches ein, dessen Material der Verfasser aus verschiedenen mündlichen Überlieferungen schöpfte. An 1 Sm 8—12 zeigt er die Unhaltbarkeit der kritischen Scheidung, weifs aber auch keine andere Lösung zu geben als die: Saul wurde nach der Aufstellung durch Samuel nur von einem Teil des Volkes anerkannt, von dem anderen Teil erst nach dem Sieg über die Ammoniter, worauf dann nochmals die Königswahl in Mispa folgte. Für 1 Sm 16—18 nimmt S. einen ähnlichen Vorgang der Zusammensetzung an, wie ihn die kritische Schule auch anerkennt. Der Verfasser des Buches nahm sein Material zum Teil aus einer älteren Quelle. Forts. f.

Caspari, W., *Die kleineren Personenlisten im Samuelis* (ZatW XXXV 142—174): Nicht gut zusammenfafsbare Erörterungen im Anschlufs an die einzelnen Personenlisten. Es kommt auch, abgesehen von verschiedenen Vermutungen über ihr Entstehen, nicht viel Greifbares zu Tage.

Barnes, W. E., *Two passages in David's lament (2 Sam. 1, 19 and 21)* (JthSt XVI [1915 Apr.] 394—396).

Guillaume, A., *David's lament over Saul and Jonathan* (JthSt XVI [1915 Juli]).

Kennedy, J., *David's lament over Saul and Jonathan: II Sam. 1, 19—27* (AmJsemL XXXII 118—125): Behandelt neuerdings die Schwierigkeiten, welche der MT in diesem Stücke bereitet, und gibt eine Übersetzung des emendierten Textes.

Schroeder, O., *Uria der Hettiter* (ZatW XXXV 247f): Im Hettitischen finden sich Kurznamen auf -ja. Infolgedessen wird auch Uria ein solcher Kurzname und nicht mit יָה— = Jahu zusammengesetzt sein.

Margoliouth, H., *Abner's answer to Ishbosheth* (Exp 1915 Aug. 155—162).

Spemann, F., *Elias, ein Mann Gottes.* Betrachtungen über die Geschichte des Propheten Elias (102. Cassel, Furche-Verlag. *M* 1.50).

Olmstead, A. T., *The reform of Josiah and its secular aspects* (Am. histor. Review 1915 Apr.).

Podechard, E., *Les références du Chroniqueur* (Rb 1915, 1/2, 236—247).

Döller, J., *Der Tod des Königs Antiochus IV. Epiphanes. (I. Makk. 6, 1—16; II, 1, 13—19; 9.)* (ThprQS LXVIII 929—931): 2 Makk 1, 13 bis 16 handelt blofs von einem Gerücht, während die übrigen Stellen den wirklichen Tod des Königs berichten. D. sucht die Symptome der Krankheit medizinisch aufzuklären. Es seien zwei verschiedene Krankheiten anzunehmen, die durch des Antiochus Wagenfahrt deutlich voneinander getrennt würden.

Döller, J., *Biblische Miszellen.* VIII. *Die Geburtstagsfeier Antiochus' IV. Epiphanes (2 Makk. 6, 7)* (Korrespondenzbl. f. d. kath. Klerus Österreichs XXXIV 8, 259f): Stellt fest, dafs man wirklich bei Griechen und Römern monatlich den Geburtstag der Götter und Könige gefeiert habe. Weil die Geburtstagsfeier den Christen als heidnisch galt, gab es von Anfang an kein Geburtsfest des Herrn.

Vgl. Haupt (S. 62 74), Drobinsky (S. 70), Waterman (S. 81), Van Hoonacker (S. 86 88).

b) Poetische und Lehrschriften.

1. Poesie. Job. Pss.

Fleischmann, P., *Atl Lyrik* (Religionsgesch. Volksbücher VI 8: 12°. 60. Tübingen, Mohr. *M* —.50): Nach einer kurzen Einführung in die hebräische Poetik folgen Proben aus dem Psalterium mit Erläuterungen und aus dem Hl.

Gray, G. B., *The forms of Hebrew poetry considered with special reference to the criticism and interpretation of the OT* (Ld. 1916, Hodder. 7 *s* 6 *d*).

Zapletal, V., O. P., *De poesi Hebraeorum in Veteri Testamento conservata in usum scholarum.* Ed. altera emendata (47. Freiburg i. S., Universitätsbuchh.): S. BZ VIII 104.

Royds, T. F., Job and the problem of suffering (Interpreter 1915 Juli).

Linder, J., S. J., *Neuere katholische Psalmenliteratur* (ZkTh XXXIX 741—759): 52 Einzelnummern, fast ausschließlich katholisch, führt L. in systematischer Anordnung und unter kritischer Würdigung meist aus den letzten 5 Jahren an. Dieser Reichtum schriftstellerischer Tätigkeit geht aus vom Dekret der Bibelkommission vom 1. Mai 1910 und der Konstitution „Divino afflatu“ vom 1. Nov. 1911. Wissenschaftliche und praktische Arbeiten, umfangreiche Kommentare und einzelne Aufsätze werden in gleicher Weise berücksichtigt.

Heiligstedt, A., *Präparation zu den Psalmen mit den nötigen, die Übersetzung und das Verständnis des Textes erleichternden Anmerkungen.* 8. Aufl. Hrsg. von O. Unbekannt (IV u. 177. Lp., Hirt. *M* 2.40).

Davids Salme. *Den 23de utlagt av Dr M. Luther.* Oversat av G. Thurmann. Med forvord av E. Blix. 2. opl. (53. Kristiania 1914, Lutherstiftelsens Bogh. *Kr* —.75).

Die Psalmen (16⁰. 224. Frankfurt a. M., Lehrberger. Geb. *M* 1.20).

Das Psalterium *des römischen Breviers nebst dem allgemeinen Teil des Offiziums nach der auf Befehl Sr. Heiligkeit P. Pius' X. erfolgten Verteilung auf die einzelnen Wochentage ins Deutsche übertragen* von J. Schmidt (XVI u. 204. Regensburg 1913, Pustet. *M* 1.50).

Massow, Julie v., *Der Psalmenfreund.* Kurze Betrachtungen zur Morgenandacht, vorzüglich für Mitglieder des „Psalmenbundes“, in Auszügen aus den Psalmenerklärungen des Erzabtes M. Wolter O. S. B. hrsg. 3. u. 4. unveränderte Aufl. von Massows „Psallite sapienter“ (16⁰. XII u. 252. Augsburg 1916, Liter. Institut. Geb. *M* 1.70).

Budde, K., *Die schönsten Psalmen.* Übertragen und erläutert (125. Lp., Amelang. *M* 1.20).

Budde, K., Zum Text der Psalmen (ZatW XXXV 175—195): Begründet hier die Stellen, welche er in „Die schönsten Psalmen, übertragen und erläutert“ (s. vorige Notiz) in verbessertem Text zu Grunde gelegt hat. Es kommen in Frage: Ps 1; 2; 3 + 4; 5—8; 11—15; 19—21; 23f; 29; 32; 42 + 43; 44—46; 49f; 73f; 82f; 90f; 96; 101; 103f; 110f; 121—128; 133f; 137. Die textkritischen Bemerkungen sind sehr zahlreich. Metrische Kritik lehnt B. ab.

Rießler, P., *Kriegspsalmen* (76. Kempten, Kösel. Geb. *M* —.90).

Grimme, H., Zu Psalm 19 (BZ XIII 309—311).

Torczyner, H., Ein Psalm „Über den Tod“ (WZKM XXIX 48—59): Ps 49, 6—14 enthält widersprechende Gedanken. Die Gedanken des Dichters sind mit denen seines Gegners, die eine eigene Strophe bildeten, durcheinandergeworfen worden. T. ordnet: 1—7 12 10 14 11 8 9 13 15 20ᵇ 16—20ᵃ 21 und erläutert einige schwierigere Stellen. על מות vom Schluß des Ps 48 gehört als Überschrift zu unserem Psalm.

Theis, Psalm 130: „De profundis“ (Pb XXVIII 49—59 99—106): Die rhythmische Grundform der Gradualpsalmen ist der Kinavers. T. zeigt dies an Ps 126 (Text, Umschrift und Übersetzung). Eine genaue textkritische Untersuchung des Textes von Ps 130, besonders V. 4—6, bereitet vor auf eine Sacherklärung.

Vgl. Müller (S. 78), Haupt (S. 74 88), Greiff (S. 82), Prinz (S. 85).

2. Prv. Koh. Ct.

Mayer, G., *Sprüche, Prediger und Hohes Lied Salomos* in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis (122. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 3.60).

Bolland, G. J. P. J., *De boeken der spreuken uit de leerzaal van zuivere rede* (237. Leiden, Adriani. *F* 2.90).

Schumann, Zu Sprüche 14, 34. Ein Gegenvotum (StKr 1915, 525f): Zu Schütze (s. BZ XIII 284). S. tritt für die übliche Übersetzung ein: aber die Sünde ist der Völker Schande.

Humbert, P., Qohélet (RThPh 1915 Sept.-Okt. 253—277).

Erfer, F., *Die Gottesbraut. Betrachtungen und Erwägungen über das Hohe Lied* (X u. 309. St. Ottilien, Missionsdruckerei. *M* 3.—): Das BZ XIII 284 notierte Werk will keine gelehrte Abhandlung sein, sondern gewinnt eine neue Auffassung des Hl durch betrachtendes Sichhineinversenken in die Worte des Dichters. E. folgt dem Texte Vers für Vers, ja Wort für Wort und lehnt an sie seine frommen Betrachtungen und Empfindungen an. Bis 5, 1 sieht er in der Braut des Hl Maria, deren Persönlichkeit, Verhältnis zum atl Reich Gottes, Geburt und Jugendzeit, Empfängnis und Geburt des Gottessohnes in den aufeinanderfolgenden Versgruppen gesucht werden. Im 2. Teil kommt nach E. die Entwicklung der Kirche in ihrem Wesen und ihrer Geschichte zur Darstellung. Von 7, 11 an faſst er die Vollendung Marias, der atl und ntl Kirche zugleich zusammen.

Halévy, J., Le Cantique des Cantiques et le mythe d'Osiris-Hetep (Rsém XXII 248—255).

ε) Die Propheten.

1. Allgemeines.

Cossmann, W., *Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den atl Propheten* (29. Beiheft zu ZatW: VIII u. 231. Gieſsen, Töpelmann. *M* 7.—): Behandelt zuerst chronologisch die Elemente des Gerichtsgedankens bei den einzelnen Propheten des atl Kanons (analytischer Teil), um daran im 2. Teil seine geschichtliche Entwicklung aufzuzeigen.

The ideals *of the Prophets.* Sermons by the late S. R. Driver. Together with a bibliography of his published writings (XII u. 239. Edinburgh, Clark. 3 *s* 6 *d*): Mehr exegetisch als exhortatorisch angelegt. D. achtete besonders auf die Frage, ob und wie die Vorhersagungen sich erfüllt haben. Infolge einer etwas wörtlichen Auffassung von prophetischen Bilderreden findet er manchmal einen Unterschied zwischen Vorhersagung und Erfüllung, wo ein rechtes Verständnis des Symbolismus davon nichts merkt. Sonst offenbart sich D. als ein unentwegter und klarer Christusgläubiger. Die Vorrede ist von G. A. Cooke. D.s Sohn, G. R. Driver, hat einen bibliographischen Anhang beigegeben, welcher alle Veröffentlichungen seines Vaters enthält. Studien zu den Pss und ein unvollendeter Job-Kommentar werden noch veröffentlicht werden (nach PrthR XIII 670ff und BW XLV 378).

Fowler, H. T., Aeschylus and the eighth-century prophets (BW XLVI 134 bis 145): Ein bloſser literarischer Vergleich nach Form und Inhalt.

Nötscher, F., *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten. Ein Beitrag zur atl Theologie* (Atl Abhandl. VI 1: VII u. 122. Münster i. W., Aschendorff. *M* 3.40).

2. Die groſsen Propheten (Is, Jer, Ez, Dn).

Halévy, J., Recherches bibliques: Le livre d'Isaïe (Rsém XX [1914 Juli] 221—244). — *Annexe historique aux chapitres XXXVI—XXXIX* (ebd. 244—247).

Lias, J. J., The unity of Isaiah (Bs LXXII 560—591): Tritt für die Einheit von Is ein. Er betont die Möglichkeit von Vorhersagungen und untersucht dann hauptsächlich die sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten des Propheten, die sich in allen Teilen des Buches gleichmäſsig finden. L. hat damit wirklich eine Schwierigkeit herausgehoben, welche den Kritikern zu schaffen macht. Immerhin ist das

nur eine Seite des Problems, während der Inhalt des 2. Teiles des Is eine ebenso grofse, wenn nicht gröfsere Schwierigkeit für die These der Einheitlichkeit darstellt. L. behandelt letzteren Punkt nicht.

Sirks, G. J., *Jezaja's vizioenen* (Omhoog II [1915] 10).

Wilbers, H., *De Moedermaagd en het teeken in Is. 7, 14 en vv.* (Katholiek CXLVIII 401—413).

Sheppard, H. W., ΤΟΥ ΣΙΛΩΑΜ — הַשִּׁלֹחַ *Isa. VIII. 6* (JthSt 1915 Apr. 414—416).

Praetorius, F., *Bemerkungen zu den Gedichten vom Knechte Jahwes* (ZatW XXXVI 8—20): P. betrachtet den Knecht als eine Einzelperson, ohne eine Begründung geben zu wollen. Vielmehr legt er das Hauptgewicht auf textkritische Verbesserungen in Is 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—11; 52, 13 bis 53, 12.

Feldmann, F., *Das Frühere und das Neue. Ein Beitrag zur Jesajakritik* (Festschrift Sachau [s. oben S. 71] 162—169): Bestimmt einläfslich Bedeutung und Umfang der Termini.

Caspari, W., *Jeremja als Redner und als Selbstbeobachter* (NkZ XXVI 777 bis 788 842—863): Polemisiert gegen Hölscher (s. BZ XII 332f) und tritt bei einigen Abschnitten ausdrücklich für Echtheit derselben ein.

Colunga, A., *La profecía de Jeremías y los años de la cautividad* (Ciencia Tom. 1915 Jan.-Febr. 353—374).

Van Ravensteijn, T. L. W., *Jeremia 4, 5—6, 30. Land en Stadt verworpen. Met nachschrift over: F. Wilke, Das Skythenproblem im Jeremiabuch* (Theol. Studiën XXXI [1913] 241—273): Auch separat: Overdruk 1914 (29 S.). Vgl. BZ XII 334. Hier nochmals angeführt, weil dort auf Grund einer mittelbaren Notiz fehlerhaft angegeben. R. deutet den nordischen Feind nur in den 4 ersten Liedern von Jer 4 auf die Skythen, dagegen im 5. Lied und in den folgenden Perikopen versteht er darunter die Babylonier (nach Theologie der Gegenwart IX 5, 272f).

Robinson, T. H., *Text of Jeremiah 6, 27—30 in the light of Ezekiel 22, 17—22* (JthSt 1915 Juli).

Welch, A. C., *A problem in Jeremiah* (ExpT XXVI [1915 Juni] 429f): Zu 21, 23 24; 22, 20—23 (nach ZatW XXXV 250).

Mayer, G., *Der Prophet Hesekiel in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis* (173. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 3.60).

Pfister, F., *Ein kleiner lateinischer Text zur Episode von Gog und Magog* (Berliner philol. Wochenschrift XXXV Nr 49, 1549—1552): Der von Th. Mommsen in Chronica minora II (Mon. Germ. auct. ant. XI 1894) 258f veröffentlichte Text, der letztlich auf Ez zurückgeht, stammt aus Ps.-Methodius.

Pinches, T. G., *Fresh light on the book of Daniel* (ExpT XXVI Apr.).

Vgl. Haupt (S. 74).

3. *Die kleinen Propheten* (Os, Am, Jon, Mich, Nah).

Barnes, W. E., *The prophets of the God of love: Hosea* (Exp 1915 Febr. 97—108).

Smith, J. M. P., *A note on Hosea 4, 2* (AmJTh XIX 2).

Moffatt, J., *Literary illustrations of Amos* (Exp 1915 März 272—288).

Rösler, A., C. Ss. R., *Prophetenbilder* (ThprQS LXIX 1—13): 1. Amos. R. schildert ihn in freier, lebendiger Paraphrase als Vorbild des Priesters.

Daiches, S., *Amos VI. 5* (ExpT XXVI [1915 Aug.] 521f): Vgl. BZ XIII 287.

E. P., *Der Prophet Jonas* (Lehre u. Wehre 1915 Juni-Juli-Aug.): Forts.; s. BZ XIII 287.

Hulsman, G., *Jona en de wonderboom* (Voor hooger leven I [1915] 3).

Van Katwijk, I., *Exegetica. Micha 5, 1* (Geref. theol. Tijdschr. 1915 Dez. 343—352).

Cassuto, U., *Questioncelle bibliche: la patria del profeta Nahum* (Giorn. d. Soc. as. ital. XXVI 291—302): S. BZ XIII 287. האלקשי will die Herkunft des Propheten von einem bestimmten Orte besagen. Alkuš in Mesopotamien ist zu spät bezeugt. Ein galiläisches Alkoš erklärt nicht, warum Nahum selbst keine Andeutung israelitischen Ursprungs macht. Man wird seinen Geburtsort im Süden suchen müssen nach der Angabe der Vitae prophetarum. Nach Jephet ben Alis (10. Jahrh.) Kommentar zu Nahum (veröff. von Hirschfeld 1911) ist in Umm-Lakiš das biblische Elkoš zu suchen.

Vgl. Haupt (S. 74), Ketter (S. 78), Offord (S. 86).

ζ) Die Apokryphen.

Weidner, E. F., *Babylonisches im Buche Henoch* (OrLz XIX 74 f): Findet in Henoch 72, 6 ff eine Bestätigung seiner Ansicht über die wechselnde Länge von Tag und Nacht.

Schäfers, J., *Rez.* über Kittel, G., Die Oden Salomos überarbeitet oder einheitlich? [s. BZ XII 335] (ZdmG LXIX 437—439): Trägt gelegentlich auch einiges zum Verständnis der 4. und 17. Ode bei.

Smith, *The disciples of John and the Odes of Solomon* (The Monist XXV [1915] 2).

Preuschen, E., *Ein Übersetzungsfehler in den Oden Salomos* (ZntW XVI 233—235): XIII 1 ist ܚܙܘ ܐܦܝܟܘܢ eine falsche Übersetzung für βλέπετε ἑαυτούς.

Eisler, R., *Mutter Erde bei den Juden* (ARW XVIII 596 f): Verweist auf 4 Esr 5, 43 ff.

Mitteilungen und Nachrichten.

Ein **Modell der alten Grabeskirche** in Jerusalem ist in einem der Fürstenzimmer des Rathauses zu Augsburg durch Prof. Dalman entdeckt worden. Es ist von einem Mönch in Jerusalem schon vor dem Dreifsigjährigen Krieg angefertigt worden und dann nach Augsburg gekommen. Man beschlofs, das Modell im Maximilians-Museum aufzustellen (vgl. Köln. Volksztg. 1916 Nr 211).

Eine **Bibliographie der Theologischen Neuigkeiten** für die eingegangene Bibliographie des Theologischen Jahresberichts will die ThLz bieten, indem sie ein nach Stichworten gearbeitetes Register zu ihrer Zusammenstellung der „Neuesten Literatur“ jährlich zunächst ohne Preisaufschlag beigibt.

Preisfrage mit Prämie von 1200 *Kr* aus der Lakenbacherschen Stiftung: Exponatur historia pharisaeorum et sadducaeorum (Dekanat der theol. Fakultät an der Universität Wien).

Personalia: † 20. Nov. 1915 Salomon Schechter, Präsident des jüdischen Seminars in New York. — Dr Michael Heer, a. o. Prof. der Patrologie in Freiburg i. Br., wurde zum o. Prof. der ntl Exegese daselbst ernannt; Lehramtspraktikant Dr Arthur Allgeier hat sich für biblische Wissenschaften und biblische Sprachen an der Universität Freiburg i. Br. habilitiert.

Bemerkungen zur georgischen Übersetzung des Hohenliedes.

Von Prof. Dr Seb. Euringer in Dillingen a. d. Donau.

Die Georgier, auch Grusinier und Iberer genannt, erhielten nach der Überlieferung das Christentum durch die Armenier; daher liegt die Annahme nahe, daſs die georgische Bibelübersetzung auf Grund der armenischen entstand. Jedoch eine bei den Georgiern weitverbreitete Tradition nennt den hl. Euthymios, Abt des iberischen Klosters auf dem Berge Athos († 1028), als den Übersetzer, was eher auf eine griechische oder slawische Vorlage hinweisen würde. Da aber die Athoshandschrift des georgischen Alten Testaments aus dem Jahre 978 stammt, so kann diese Tradition nicht richtig sein.

Bisher war man für das Studium der georgischen Bibel nur auf den Moskauer Druck vom Jahre 1742 angewiesen und ist es mit Ausnahme des Hohenliedes noch immer. Die Entstehung dieses Druckes lehrt aber, daſs derselbe für die Erforschung der Herkunft der georgischen Bibelübersetzung nur mit aller Vorsicht zu gebrauchen ist.

Denn die Herausgeber bemühten sich, den ihnen vorliegenden lückenhaften und zum Teil verderbten Text nach der „verbesserten" russischen Bibel zu ergänzen und zu „verbessern".

Zur Zeit, als Artschil († 1712) über Kachetien und Imeretien (in Georgien am Kaukasus) herrschte, stand es sehr schlimm um die georgische Bibel. Es war keine vollständige Handschrift, welche die ganze Bibel enthalten hätte, aufzutreiben; ganze Bücher fehlten überhaupt und die vorhandenen Exemplare zeigten zahlreiche Lücken und Textesverderbnisse.

Als nun Zar Artschil, Sohn des Zaren Wachtang (Vakhtang) V., abgedankt und sich nach Moskau zurückgezogen hatte, beschlofs er, seine Zeit und seine Kenntnisse der Wiederherstellung der georgischen Bibel zu widmen. Er ersuchte daher seinen Neffen Wachtang (Vakhtang) VI. Leonowitsch, Verweser von Kartalinien, ihm Bibelhandschriften zu senden. Mit Hilfe dieser und anderer, bereits in seinem Besitze befindlichen Handschriften, die er mit der russischen (slawischen) Bibel verglich, suchte er den georgischen Bibeltext wiederherzustellen. Die Makkabäerbücher und Jesus Sirach übersetzte er neu, und zwar allem Anschein nach aus dem Slawischen.

Wie weit sich die „Revision“ Artschils erstreckte, kann natürlich ohne eingehende Studien nicht bestimmt werden. Dem Herausgeber der georgischen Bibel, dem Prinzen Wakuset, schien sie nicht genügend zu sein.

Als ihn nämlich sein Bruder, der Zar Wakar, mit der Edition beauftragte, glaubte er den Text noch gründlich „verbessern“ zu sollen. Im Nachwort erklärt er:

„Als ich bemerkte, dafs darin (in der Hs Artschils) viele Abweichungen und Auslassungen waren, dafs ganze Zeilen, Worte und Sätze, eine Unzahl von Buchstaben teils fehlten teils überflüssig waren, da stellte ich die Frage: Soll man alles lassen, wie es ist, oder nicht? Diese Mängel kommen nicht auf die Rechnung des Zaren Artschil, der grofse Mühe auf diese Arbeit verwandte; sondern es wurde, wie schon oben bemerkt, der Bibeltext infolge widriger Umstände und der Fahrlässigkeit der Abschreiber entstellt. Zudem war die russische (slawische) Bibel in alter Zeit ohne Beihilfe von Griechen und ohne gründliche Kenntnis übersetzt worden und daher nicht durchweg korrekt. Da auch die Russen dies bemerkten, so haben auf Befehl des grofsen Peter Alexejewitsch Kenner vieler Sprachen und Theologen es unternommen, die russische Bibel mit den anderen zu vergleichen, und man fand, dafs sie mit denselben nicht übereinstimme. Man begann daher sie nach der griechischen, syrischen, lateinischen und bulgarischen Bibel zu verbessern. Inzwischen hatte Artschil

den grusinischen Bibeltext hergestellt auf Grund der alten (vorpetrinischen) russischen (slawischen) Übersetzung ohne Versbezeichnung, wie es auch in der russischen der Fall war. Als ich ihnen (den Georgiern) all dieses vortrug, stimmten alle, der Zar Wakar selbst und die gesamte grusinische Geistlichkeit, Bischof, Archimandrit, Äbte und Priester, welche sich damals in Moskau aufhielten, meinem Vorschlage bei. Daher weigerte ich mich nicht . . . diese Aufgabe zu unternehmen und zu vollenden. . . . Der Psalter, die Propheten und das Neue Testament waren schon auf Befehl des Zaren Wachtang (VI.) verbessert und in der von ihm in Tiflis [der Hauptstadt von Georgien] eingerichteten Offizin gedruckt worden (1710—1723) . . .

„Wir ergänzten das Fehlende und teilten den Text in Übereinstimmung mit der russischen (slawischen) Übersetzung in Kapitel und Verse ein; Wendungen, die den Gedanken auf grusinisch gut wiedergaben, liefsen wir unverändert, ebenso die Namen der uns unbekannten zahmen und wilden Tiere, der Fische und der Pflanzen. Die Eigennamen liefsen wir gleichfalls unübersetzt. Alles andere aber verbesserten und ergänzten wir, soweit es uns möglich war . . . und gaben es in die Druckerei, welche sich im Dorfe Swesenzk befindet, zuhanden des Vorstehers und Hieromonachos Christoph Guramišwil und des Mdiwan Melchisedek Kawkasidse, welcher den Druck beaufsichtigte und für seine korrekte Ausführung Sorge trug, im Jahre 1742."

Aufser den beiden soeben Genannten machten sich um den Druck laut der Nachschrift noch die Hofgeistlichen Philipp und David verdient.

Der Druck (in Kirchenschrift) umfafst 1093 Seiten zu je 2 Spalten, und Vor- und Nachwort füllen noch die Seiten I bis XXIII.

Diese Notizen, die ich der gleich zu erwähnenden Veröffentlichung Zagarelis entnehme, belehren uns, dafs sowohl die vorpetrinische als auch die petrinische russische (slawische) Rezension Einflufs auf den georgischen Bibeltext der Moskauer

Ausgabe ausgeübt hat, dafs man also auf die alten Bibelhandschriften zurückgreifen mufs. Nur aus den Eigennamen, den Tier- und Pflanzennamen, die unverändert gelassen wurden, wird sich einiges über die Vorlage der georgischen Übersetzung erschliefsen lassen.

Bei dieser Sachlage ist es erfreulich, dafs Alexander Zagareli (auch Tsagareli und Cagareli transkribiert) uns wenigstens ein biblisches Buch, das Hohelied, wenn auch nur nach einer sekundären Kopie der 978 vollendeten Bibelhandschrift des iberischen Klosters, des sog. Iwiron, auf dem Berge Athos zugänglich gemacht hat[1].

Der mingrelische Fürst und Bibliophile David Dadianow hat aber im Jahre 1851 diese Athoshandschrift für sich kopieren lassen. Im Sommer 1878 sah Zagareli diese Kopie auf der fürstlichen Bibliothek zu Gordi in Mingrelien (Kaukasus) und verschaffte sich vom Hohenlied eine Abschrift, die er in der unten Anm. 1 genannten Schrift in der Beilage S. 17—56 mit reichlichen Anmerkungen edierte. Obwohl er im Juni 1883 auf dem Athos die fragliche Handschrift selbst einsah, hat er sich doch bei seiner Ausgabe nur an die Kopie der Dadianowschen Abschrift gehalten. Bei der Beschreibung der Athosbibel (S. 69—75) teilt er ein paar Abweichungen mit, will aber offenbar nicht erschöpfend sein.

Warum er aber gerade das Hohelied gewählt hat, darüber spricht er sich S. 4 aus:

„Die originelle dialogische Form der Auslegung dieses Buches in der Athoshandschrift, die der grusinischen Ausgabe vollständig fehlt, erregte sofort meine Aufmerksamkeit, und nachdem ich es einmal hatte abschreiben lassen, hielt ich es nicht für überflüssig, es vollständig nebst Kommentaren in den Beilagen dieser Edition abzudrucken. Es ist sowohl für die Geschichte der grusinischen Bibelübersetzung als auch über-

[1] Свѣдѣнія о памятникахъ грузинской письменности (Nachrichten über die Denkmäler des grusinischen Schrifttums) 1. Heft, St. Petersburg, Druckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1886; LIV + 96 + 56 Seiten, nebst einer paläographischen Tafel.

haupt für die Geschichte der biblischen Bücher und ihrer Übersetzungen von Bedeutung."

Die ersten ausführlichen Angaben über die georgische Bibelübersetzung verdanken wir dem Wiener Professor Franz Karl Alter S. J., der den Grusinier Gr. Baginanti, Professor der grusinischen Sprache an der Propaganda zu Rom, zum Lehrer hatte und der auch für das Holmessche Bibelwerk die Varianten der georgischen Übersetzung lieferte. In seinem Buche „Über die georgianische Litteratur", Wien 1798, kam er auf Grund der Moskauer Ausgabe zu dem Resultate, dafs die „georgianische Bibelübersetzung sicher aus dem Griechisch der LXX geflossen sei." „Dies sagt uns der armenische Schriftsteller Moses Chorenensis, und die häufigen ἀνερμήνευτα in der georgianischen Bibel bezeugen es auch."

Unter dem Titel: Notice sur la Bible géorgienne imprimée à Moscou en 1742 hat Brosset im Journal Asiatique t. II, année 1828, p. 42—50 eine kurze bibliographische Notiz über die Moskauer Bibel untergebracht: „Obwohl die georgische Bibel (Moskauer Ausgabe) nach der russischen Übersetzung revidiert wurde, scheint es doch, dafs die Septuaginta dem georgischen Übersetzer als Grundlage diente, und man kann überall bemerken, dafs er die Schattierungen des griechischen Textes Schritt für Schritt verfolgt. Man kann sich davon durch einen Vergleich von Prv 22,11—20 in beiden Texten überzeugen."

Sonst weifs Zagareli keine Autoren aufzuzeigen. Seitdem hat sich H. Goussen, Die georgische Bibelübersetzung (Oriens christianus VI [1906] S. 300—318) mit dieser Frage befafst und sich namentlich auf Grund historischer Zeugnisse und Erwägungen für den armenischen Ursprung des georgischen Bibeltextes ausgesprochen. S. 311 verweist G. auf Marr[1], der auf Grund des Studiums der Athoshandschrift, speziell der Bücher Esther, Ruth, Jonas und Nehemias, zu der gleichen Ansicht gelangt sei.

---

[1] Ob die „Studienreise nach dem Athos", St. Petersburg 1899, oder der „Vorläufige Bericht über die Arbeiten auf dem Sinai usw.", St. Petersburg 1903, gemeint ist, läfst sich nicht deutlich ersehen.

Zagarelis Ansicht, die er sich allerdings mittelst mangelhafter Hilfsmittel bildete, — für die LXX benützte er nur die Polyglotte von Stier und Theile 1856; für den hebräischen Text mufste er sich mit Vulgata, Luthers Übersetzung und einer von Prof. Kossowicz, Petropoli 1879, besorgten lateinischen Übertragung behelfen, da er des Hebräischen unkundig war, — ist folgende:

„Beim Vergleiche dieses Buches (des Hohenliedes) nach der Athoshandschrift (A) mit dem Moskauer Druck (M) ergibt sich, dafs nicht wenige voneinander abweichende Lesarten vorhanden sind.

„In A, das zwar Kapitel-, nicht aber Versabteilung hat, fehlen manche Halbverse und Verse, was möglicherweise Zeit und Abschreiber verschuldet haben. M ist im allgemeinen vollständiger; aber auch in A gibt es Zusätze von Worten und Sätzen, die in M fehlen, jedoch den Varianten der griechischen Texte verschiedener Rezensionen entsprechen. Die Sprache des HL ist in A korrekter, einfacher, die Übersetzung weniger buchstäblich, weniger sklavisch und dem Geiste der grusinischen Sprache entsprechender als die Diktion der M-Ausgabe. Hierauf hatte neben der scholastisch-rhetorischen Richtung der grusinischen Literatur des 18. Jahrhunderts der Umstand Einflufs, dafs die Redaktoren und Herausgeber von M sich enge an die slawische Übersetzung hielten, die sie wohl aus Prinzip buchstäblich und sklavisch übertrugen und auch bisweilen infolge mangelhafter Kenntnis des Slawischen unrichtig herausbrachten....

„Ferner ergibt sich aus der Vergleichung von A mit den anderen Versionen, dafs die grusinische Übersetzung dieses Buches zweifellos nach der Septuaginta angefertigt wurde, dafs aber die grusinischen Übersetzer daneben auch die armenische Übersetzung zu Hilfe nahmen.

„Dies erhellt daraus, dafs manche Bezeichnungen und Eigennamen, z. B. uduɣameli, odoɣameli = *ուղողոմացիդ* = Σουλαμῖτις in 7, 1, nicht in der griechischen, sondern in der armenischen Form übertragen sind.

„Endlich entspricht eine beträchtliche Anzahl von Beischriften, welche in den armenischen Text des HL eingefügt sind, sowohl dem Wortlaut als auch der Stellung nach ebensolchen des grusinischen Textes nach der A-Handschrift. Diese Erscheinung kann schwerlich durch bloſsen Zufall erklärt werden.

„Daſs aber das grusinische HL unmöglich als eine Übersetzung aus dem Armenischen angesehen werden kann, dafür genügt es, auf den einen Umstand hinzuweisen, daſs die 6 Schluſsverse des armenischen Hohenliedes (siehe Beilage S. 56 Anm. 58) sowohl in A wie in M vollständig fehlen."

Daraus zieht nun Zagareli für die ganze georgische Bibelübersetzung seine Schlüsse:

„Auf Grund des oben Ausgeführten stellt sich die Geschichte der Übersetzungen und Redaktionen der biblischen Bücher in grusinischer Sprache folgendermaſsen dar:

„Die dem 5. Jahrh. zugeschriebene grusinische Bibel ist aus der LXX übersetzt, wobei man nach Analogie der Hoheliedübersetzung zugeben kann, daſs die grusinischen Übersetzer dabei auch die armenische Bibelübersetzung nachschlugen. Ferner muſs man unbedingt zugeben, daſs ebenso wie die grusinische Bibelübersetzung, auch die Übersetzung des Zyklus der kirchlich-liturgischen Bücher schon lange vor dem Beginne der athosisch-iberischen Periode (10. Jahrh.) religiös-literarischer Tätigkeit beendet war, da im 6.—9. Jahrhundert Zentren grusinischer Schriftstellerei nicht nur im eigentlichen Grusinien, sondern auch in Jerusalem, Trapezunt, Konstantinopel und an andern Orten des byzantinischen Reiches in den dortigen grusinischen Klöstern bestanden, so daſs den grusinischen Arbeitern auf dem heiligen Berge nur übrig blieb, die grusinische Kirche und die geistliche Literatur mit bis dahin noch nicht ins Grusinische übersetzten Werken weiterhin zu versorgen. Und so haben sie auch, wie man sieht, gehandelt: Sie übersetzten die Werke der Kirchenväter, ihre Schriftauslegungen, übersetzten und verfaſsten Leben grusinischer und überhaupt christlicher Heiligen, übersetzten auch einige Bücher

des NT in neuer Redaktion, wie wir unten sehen werden, wo wir von den Schriftstellern auf dem heiligen Berg und der grusinischen literarischen Tätigkeit auf dem Athos handeln werden.

„Die grusinische Bibelhandschrift des Athos wurde im Jahre 978, also vor der Gründung des iberischen Klosters auf dem Athos (980—982), angefertigt. Im Jahre 978 kämpfte der Besitzer dieser Handschrift Tornikij mit dem Rebellen Bardos Skleros, aber im folgenden Jahre 979 kehrte er wieder mit reichen Geschenken auf den Athos in die Laura des hl. Athanasius zurück und gründete im Jahre 780 (lies 980) mit Johann dem Iberer das berühmte iberische Kloster, in das er schliefslich selbst als Mönch eintrat. Aber schon im Jahre 978 hat der Schreiber der jetzt als Athosbibel bekannten Handschrift (die wohl Tornikij selbst bestellt hatte, da er die Bemerkung, er habe sie ‚erworben‘, eigenhändig hineinschrieb) eines der biblischen Bücher, nämlich das Buch der Könige, mit den Worten: O Christus, segne den Patrizier Tornikij usw. geschlossen.

„Dieser Segenswunsch des Kopisten, der die Entstehungszeit der grusinischen Athosbibel genauer bestimmt, kommt sehr gelegen; man mufs sich nämlich gegenwärtig halten, dafs dies das Jahr des Krieges zwischen Tornikij und Bardos Skleros war, den nicht blofs die Bewohner des Athos, sondern auch die Konstantinopolitaner mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgten.

„Die späteren Schicksale der grusinischen Bibel sind ausführlich in dem Vor- und Nachworte des Moskauer Bibeldruckes dargelegt und S. 8—11 mitgeteilt.“

Da die Ausführungen Zagarelis an schwer zugänglicher Stelle und noch dazu in russischer Sprache niedergelegt sind, und zudem unsere Einleitungen bei der Behandlung der georgischen Bibelübersetzung sich meist recht kurz fassen, so glaubte ich die einschlägigen Stellen in extenso geben zu sollen.

Zagarelis These lautet also:

Der georgische Übersetzer des Hohenliedes hat nach einer griechischen Vorlage gearbeitet, daneben aber auch die armenische Übersetzung zu Rate gezogen.

Leider bin ich des Georgischen unkundig und kann daher diese These nicht in der nötigen Weise nachprüfen. Aber mit Hilfe einer mir von Herrn Dr Georg Graf-Donaualtheim gütigst zur Verfügung gestellten provisorischen Übersetzung und der in den Anmerkungen von Zagareli ins Russische übersetzten Stellen kann ich wenigstens einige Beiträge liefern.

Als Hauptargument für den zweiten Teil seiner These dient Zagareli die Beobachtung, dafs in der georgischen Übersetzung genau so wie in der armenischen der Wechsel der redenden Personen im HL durch Beischriften bezeichnet wird; Z. nennt dies die dialogische Form des HL. Die wichtigsten dieser Beischriften (Rubriken) sind:

1, 4 c G(eorgisch): Die Braut erzählt den Mädchen, was ihr die Mutter geschenkt hat.
Arm(enisch): Die Braut erzählt den Mädchen, was der Bräutigam ihr geschenkt hat.

1, 4 e G: Die Braut erzählt den Mädchen, und diese sagen zu ihr.
Arm (vor 4 d): Nachdem die Braut den Mädchen erzählt hat, da sagen diese.

1, 5 a(!) G: Die Mädchen sagen dem Bräutigam den Namen.
Arm (vor 4 f): Die Mädchen rufen der Braut den Namen des Bräutigams zu.

2, 9 c G: Die Braut berichtet den Mädchen über den Bräutigam.
Arm: Die Braut zeigt den Mädchen den Bräutigam und sagt.

3, 4 c G: Die Braut hat den Bräutigam gefunden und sagt.
Arm: Den Bräutigam gefunden habend sagt sie.

3, 6 G: Der Bräutigam fragt die Braut.
Arm: Der Bräutigam sagt betreffs der Braut.

3, 7 G: Die Mädchen sagen so.
Arm: Die Mädchen sagen dieses.

5, 2 b G: Die Braut hört den Bräutigam an die Türe klopfen und sagt.
Arm: Die Braut hört den Bräutigam an die Türe klopfen.

5, 17 a G: Die Töchter fragen.
Arm: Die Töchter Jerusalems fragen, wohin ihr, der Braut, Neffe gegangen.

6, 9 a G: Die Königinnen und Mädchen sahen die Braut und priesen sie selig.
Arm: Die Töchter und die Königinnen sahen die Braut und priesen sie selig.

7, 1 a G: Zu den Mädchen und Königinnen sagt der Bräutigam.
Arm: Zu den Töchtern und zu den Königinnen sagt der Bräutigam dieses.

8, 5 a G: Die Töchter und die Königinnen sagen zu dem Bräutigam.
Arm: Die Töchter und die Königinnen sagen.

8, 10 a G: Die Braut sagt laut.
Arm: Die Braut ist mutig und sagt.

Aber diese Beischriften sind durchaus kein Sondergut der armenischen Bibel, sondern finden sich fast ausnahmslos wörtlich übereinstimmend im Cod. א; vgl. die Septuaginta-Ausgabe von Swete. Überhaupt haben die meisten griechischen Handschriften, auch manche lateinische (z. B. Amiatinus, Toletanus) den Wechsel der Personen bald in kürzerer bald in längerer Form angemerkt[1]. Allerdings hat sie das Variantensammelwerk von Holmes-Parsons nicht gebucht. Die Beischriften in א werden wohl auf die verschollene Jugendschrift des Origenes über das Hohelied (zwei Bücher) zurückgehen, in welcher er die Verteilung der einzelnen Sätze des HL auf die verschiedenen Personen bespricht[2].

Diese Beischriften müssen also nicht aus der armenischen Bibel stammen, sondern können recht wohl aus einer griechischen Handschrift herrühren.

---

[1] Siehe W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898, 106 f und meinen Aufsatz: Ein unkanonischer Text des Hohenliedes (Ct 8, 15—20) in der armenischen Bibel, in ZatW XXXIII (1913) 272 f.

[2] Riedel a. a. O. 52 f.

Anders liegt die Sache bei dem nomen gentilicium der Braut in 7, 1 [1]: Uduγameli bzw. Odoγameli. Zagareli transkribiert es russisch durch Удугамитянка bzw. Одогамитянка, mufs aber gestehen, dafs er „seine Etymologie nicht kenne“ (Beilage S. 48). Er hält es mit Recht für das georgische Äquivalent des armenischen *ոդողոմացի* = Odoγomaçi, wie ein Teil der Handschriften überliefert, und erblickt darin einen Beweis für die Mitbenutzung der armenischen Bibel seitens des georgischen Übersetzers, da sich sonst dieser Name nirgends nachweisen lasse (S. 15).

Zunächst ist es nicht richtig, dafs G und Arm mit ihrer Lesart allein stehen. In meinem Aufsatz: Une leçon probablement Hésychienne (Revue biblique internationale VII [1898] 183 ff) habe ich gezeigt, dafs auch Philo, Bischof von Karpasia auf Cypern [2], Οδολλαμίτις und die koptisch-sahidische Übersetzung ⲧⲟⲇⲟⲗ(ⲗ)ⲁⲙⲓⲧⲏⲥ (im Cod. Par. 43 durch العدلامية übersetzt) [3] bieten und dafs sie damit wahrscheinlich eine hesychianische Lesart überliefern. Zugleich habe ich darauf hingewiesen, dafs die graphische Ähnlichkeit zwischen dem massoretischen שלמית und dem vorauszusetzenden עדלמית bei der Entstehung der Lesart eine Rolle gespielt haben wird. Οδολλαμίτις bedeutet (das Weib, Mädchen) von Odollam bzw. Adullam. Gemeint ist die schon von Philo Judaeus (Congreg. erud. grat. 23; I 537) und nach ihm von Clemens Alex. (Strom. I, 5, 31) als Weisheit allegorisch gedeutete Thamar von Gn 38, 1 ff, wobei auch die Ähnlichkeit der Ct 1, 7 gefürchteten Situation mit jener von Thamar Gn 38, 14 ff herbeigeführten

---

1 6, 12, wo der Name der Braut bzw. ihr gentilicium zum ersten Male vorkommt, fehlt in der georgischen Übersetzung nach der Dadianowschen Kopie und wohl auch in der Athoshandschrift, steht dagegen in der Moskauer Ausgabe (1742), möglicherweise nach der slawischen Übersetzung ergänzt.

2 Commentarius in Canticum canticorum ad h. l. Migne, P. gr. 40, 121.

3 Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire VI, 1: Fragments de la version thébaine de l'A. T. par G. Maspero, Paris 1892, 205.

zu beachten ist[1]. Es scheint hier noch eine Spur der ältesten, auch Sir 14,23 durchschimmernden[2] Auffassung des Hohenliedes (Salomo = der Weise; Braut = die Weisheit) vorzuliegen.

Es könnte also der georgische Übersetzer recht wohl eine griechische Handschrift benutzt haben, die gleich jener des Armeniers, des Kopten und des Philo Karpasius Οδολ(λ)αμίτις geboten hätte.

Aber ein Umstand scheint dies ganz entschieden auszuschließen.

Hatte nämlich der Georgier ein griechisches Οδολαμίτις vor sich, so bleibt es unerklärlich, wie er dazu kam, das λ durch γ zu transkribieren, also Odoγameli statt Odol̲ameli zu schreiben.

Hatte er aber ein armenisches ոդողոմացի vor sich, so erklärt sich alles ganz einfach; denn das Wort wurde bis etwa zum 8. Jahrhundert Odol̲omaçi, später aber Odoγomaçi bzw. Otoγomaçi ausgesprochen; denn der Buchstabe ղ unterlag einem Lautwandel.

H. Hübschmann[3] schreibt:

„Arm. ղ ł ist der regelmäßige Vertreter von persischem, syrischem und griechischem l der älteren Zeit. Nur in biblischen Namen auf -ēl erscheint im Armenischen (wenigstens in Texten) immer -ēl, nicht -ēł: Daniēl, Samuēl, Manuēl, Israyēl. Als aber später, etwa im 8. Jahrhundert (siehe ZDMG 46, 257), arm. ł in γ überging, konnte in neu entlehnten Wörtern nicht mehr ղ = γ für fremdes l zur Anwendung kommen, sondern das helle լ = l mußte dafür eintreten."

Somit bildet das armenische ոդողոմացի die Brücke zwischen dem griechischen Οδολαμίτις und dem georgischen Odoγameli

---

[1] Ct 1, 7: Damit ich nicht werde wie eine Verhüllte (Dirne) bei den Herden deiner Genossen. Gn 38, 14 f erzählt, daß Thamar sich vermummt an den Weg setzte, an dem ihr Schwiegervater Juda vorüber mußte, als er zu seinen Herden ging. Juda „hielt sie für eine Buhldirne, denn sie hatte das Gesicht verhüllt". Er wohnte ihr bei, und aus dieser Blutschande gingen die Zwillinge Phares und Zara hervor (vgl. auch Mt 1, 3).

[2] Riedel a. a. O. 113.

[3] Armenische Grammatik, 1. Teil: Armenische Etymologie, Leipzig 1897, 327.

bzw. Uduɣameli. Ist diese georgische Lesart ursprünglich, dann hat die georgische Übersetzung des Hohenliedes erst nach diesem armenischen Lautwandel, also nicht vor dem 8. Jahrhundert, erfolgen können. Ist sie aber erst später in den Text eingedrungen, so bezieht sich dieser terminus post quem auf diese Textänderung allein.

In der Anmerkung zu 6, 10 notiert Z. einen kleinen, nur G und Arm eigentümlichen Zusatz; derselbe entspricht und entstammt wohl dem Stichos 7, 12 c: (εἰ) ἤνθησεν ὁ κυπρισμός. Hier wie dort haben aber G und Arm Tanne bzw. Zypresse, als ob es κυπάρισσος und nicht κυπρισμός oder doch κυπρός heifsen würde. Ob G und Arm unabhängig voneinander die griechische Vorlage in gleicher Weise mifsverstanden oder verschlimmbessert haben, oder ob G von Arm abhängig ist, dürfte eher in letzterem Sinne zu entscheiden sein.

Ferner macht Z. in der Anmerkung zu 7, 13 auf einen anderen G und Arm eigentümlichen Zusatz zu νέα πρὸς παλαιὰ aufmerksam. Arm: „Neues zu Altem, das mir deine Mutter gab, habe ich dir, mein Brudersohn, aufbewahrt." Ebenso G (nach der russischen Übersetzung Zagarelis): „Neues mit Altem, das mir meine Mutter gab, mein Bruderkind, bewahre ich dir auf." Nach dem Zeugnis der Syrohexapla, die diesen Zusatz mit dem Asteriskus versieht, stammt er von Σ(ymmachus); in den hexaplarischen Handschriften 23 und 253 steht er ohne kritisches Zeichen. Nach Field, Hexaplorum quae supersunt (Oxonii 1875) II 122 lautet er: ※ Σ ὅσα ἔδωκέ μοι ἡ μήτηρ μου.

Hier läfst sich nicht sagen, ob G von Arm abhängig ist oder aus einer griechischen Vorlage geschöpft hat, die hier mit jener des Armeniers übereinstimmte.

Seite 56 der Beilage betont Z., dafs der georgische Titel des Buches: kheba khebatha, nicht Lied der Lieder, sondern ähnlich wie der armenische *օրհնութիւն օրհնութեանց*: Lob der Lobe, Lobgesang der Lobgesänge, bedeute.

In der Ausgabe der armenischen Bibel von Zohrab ist dies aber nur der Nebentitel; der Haupttitel lautet: *երգ երգոց*

= Lied der Lieder. Besonders beliebt ist dieser Nebentitel in den syrischen Handschriften sowohl jakobitischen wie nestorianischen und maronitischen Ursprungs. Im Cod. Ambrosianus, der ältesten Handschrift der Peschito des HL, und in der Syrohexapla ist er sogar der Haupttitel: ܬܫܒܚܬ ܬܫ̈ܒܚܬܐ (bzw. ܬܫܒܚܬ ܬܫ̈ܒ'). Die äthiopischen Codd. Berol. Ms. or. fol. Geez 397 und Bodleianus 5 (Dillmann) haben den Titel: ስብሐ : ስብሐያት : ዘይሰመይ : ስርድሳሪን :: vor dem gewöhnlichen Titel, und Cod. Berol. Ms. or. qu. 986 hat ihn als Randnote mit anderer Orthographie: ስብሐ : ስብሐያት : ዘይሰመይ : ስርድሴሪን :: d. h. Lobpreis der Lobpreise, d. h. Sardesârin (= שיר דשירין)[1].

Aber der Inhalt des HL und die übliche Auslegung des Titels legen von selbst nahe, statt des allgemeineren „Lied der Lieder", spezieller „Lobgesang der Lobgesänge" zu übersetzen. Will man jedoch an einer literarischen Abhängigkeit festhalten, so empfiehlt es sich, eher an eine armenische als an eine syrische Vorlage (Peschito, Syrohexapla) zu denken, obwohl auch ein Einfluſs von syrischer Seite auf den Georgier nicht ausgeschlossen wäre. Soweit ich die Sachlage prüfen konnte, findet sich in G keine Stelle und kein Wort, das zur Annahme syrischer Herkunft veranlassen würde. —

Ich möchte noch auf ein paar auffallende Übereinstimmungen zwischen G und Arm hinweisen, die Z. nicht vermerkt hat:

1) 6, 3 und 6, 9 lesen die LXX: Θάμβος ὡς τεταγμέναι, d. h. „ein Schrecken (oder Staunen) wie geordnete (nämlich Schlachtreihen)." An beiden Stellen übersetzt der Arm: *զարմանալի յօրինեալ* d. h. „wunderbar geordnet" (sg.) (oder aufgestellt); ebenso G in 6, 9. In 6, 3 ist der georgische Text verdorben; aber soviel läſst sich erkennen, daſs er eine andere Lesart bietet als in 6, 3.

2) In 7, 9 entspricht dem πορευόμενος τῷ ἀδελφιδῷ μου der LXX im Armenischen: *երթեալ զհետ եղբօրորդւոյ իմոյ* d. h. „gehend nach (folgend) meinem Brudersohne"; im Georgischen: „gehend auf der Fuſsspur meines Bruderkindes" und

[1] Siehe hierüber Euringer, Die Auffassung des Hohenliedes bei den Abessiniern, 1900, 31 und 33.

im Koptischen: ⲉϥⲙⲟⲟϣⲉ[1] ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙⲡⲁⲥⲟⲛ d. h. „gehend nach meinem Bruder". Alle drei scheinen also ein ἑπόμενος τῷ ἀδ. μου vorauszusetzen. Vielleicht darf man das georgische „gehend auf der Fuſsspur" als eine zu wörtliche Übertragung des Armenischen ansehen; denn զհետ heiſst eigentlich: die Spur, die Fuſstapfe, ist aber ganz allgemein die Präposition: nach, hinter geworden.

3) In 7, 5 (6) gebrauchen beide für „Rennbahn" (παραδρομός) das persische Lehnwort ասպարէզ bzw. asparezi; Pehlevi: asprēs und Varianten[2]. Da aber dieses Lehnwort auch im Syrischen (ܐܣܦܪܝܣ „Hippodrom")[3] vorkommt, so läſst sich daraus nichts für unsern Zweck folgern. —

Als Transkription aus dem griechischen Text möchte ich das pʿiali bezeichnen, welches in 5, 13 das φιάλαι wiedergibt, während Arm das Wort übersetzt. — Dagegen wird 7, 7 pʿiniki = Palme = φοῖνιξ wohl Lehnwort, nicht bloſse Transkription sein. Das mögen die Grusinisten entscheiden.

Lesarten, welche die Benutzung der Peschito voraussetzen würden, konnte ich nicht entdecken. —

Sehr lehrreich für die Erkenntnis des komplizierten Charakters der georgischen Übersetzung ist das Studium der drei Beschwörungen: 2, 7; 3, 5 und 8, 4 (5, 8 kommt hier nicht in Betracht), von denen jede einer anderen Rezension angehört.

In der hebräischen Bibel lauten alle gleich, nur daſs in 8, 4 an die Stelle von אם und ואם das gleichbedeutende מה und ומה tritt; auch fehlt in 8, 4 der Stichos b:

a: השבעתי אתכם בנות ירושלם
b: בצבאות או באילות השדה
c: אם תעירו ואם תעוררו את האהבה
d: עד שתחפץ׃

d. h.: a: Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems,
b: bei den Gazellen oder bei den Hinden des Feldes,

[1] So, nicht ⲉⲧⲙⲟⲟϣⲉ, wie die Ausgabe Masperos hat.

[2] Siehe Hübschmann a. a. O. 109 Nr. 66.

[3] Siehe Nöldeke, in ZdmG XLIV 532 (zitiert von Brockelmann, Lexicon Syriacum 1895, 20a b).

c: dafs ihr nicht aufwecket und nicht auferwecket die Liebe,

d: bis sie (selbst) will.“ Ebenso V.

Die LXX verstand aber בצבאות und באילות nicht von Gazellen und Hinden, sondern von Heeren und Kräften, und übersetzte die negative Schwurpartikel אם als Konditionalpartikel = ἐὰν. Und so entstand das Anakoluth:

a: Ὥρκισα ὑμᾶς, θυγατέρες Ἱερουσαλήμ,

b: ἐν (ταῖς) δυνάμεσιν καὶ ἐν (ταῖς) ἰσχύσεσιν τοῦ ἀγροῦ,

c: ἐὰν ἐγείρητε καὶ ἐξεγείρητε τὴν ἀγάπην,

d: ἕως οὗ θελήσῃ.

Da der Nachsatz zum Bedingungssatz in c fehlt bzw. zu fehlen scheint, so bereitete die Übersetzung des griechischen Textes Schwierigkeiten.

Das Einfachste war, wörtlich zu übersetzen und die Sorge um das Verständnis den Lesern und Auslegern zu überlassen. So hat es die Syrohexapla und wohl auch der Araber gemacht, ebenso aber auch der Georgier in 3, 5:

„Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems, bei den Mächten und Kräften des Feldes, wenn ihr aufwecket und auferwecket (die Liebe), wann sie will.“

Eine andere Auffassung sah in καὶ ἐξεγείρητε κ. τ. λ. den vermifsten Nachsatz und verstand das ἐγείρητε des Vordersatzes intransitiv = aufwachen, auferstehen. Diese Bedeutung eignet dem ἐγείρειν in poetischer Sprache und im Neuen Testament, wo sie allerdings nur im Imperativ (ἔγειρε: stehe auf! wache auf!) zu belegen ist, z. B. Mt 9, 5; Mc 2, 9; Lc 5, 23; Jo 5, 8; Eph 5, 14; Apc 11, 1 usf. In diesem Sinne übersetzte der Armenier: „wenn ihr aufwachet, so sollt ihr auferwecken die Liebe“ usf. Ebenso hat nun auch der Georgier in 8, 4: „wenn ihr aufsteht (aufwachet), so erwecket die Liebe“ usf.

Die Kodizes אAC 147, 155 und wohl auch 161 haben statt ἐγείρητε und ἐξεγείρητε geschrieben: ἐγείρηται und ἐξεγείρηται, bzw. ἐγείρεται und ἐξεγείρεται, sei es nun, dafs der Urheber dieser Varianten dem Itazismus zum Opfer fiel oder

dafs er einen itazistischen Fehler zu verbessern glaubte. Wie ich in meiner Schrift: Die Auffassung des Hohenliedes bei den Abessiniern, Leipzig 1900, 11—22 darlegte, setzt die äthiopische Übersetzung bei den Beschwörungen einen solchen Text voraus, wie ihn die genannten Kodizes bieten. Verwandt damit ist die Vorlage des georgischen Übersetzers von 2, 7. Denn die Übersetzung: „wenn er (sie) aufwacht (aufsteht), so erwecket die Liebe“ usf. verlangt eine griechische Vorlage, welche lautet: ἐὰν ἐγείρηται, καὶ ἐξεγείρητε τὴν ἀγάπην κ. τ. λ. Hier ist also der „Itazismus“ nur im ersten Teile „korrigiert“ oder „durchgedrungen“, je nachdem man sich die Entstehung der Variante denkt, im zweiten Teile ist die alte und richtige Lesart stehen geblieben. Die Textesgestalt, welche G 2, 7 zugrunde liegt, ist demnach als solche älter als die von den genannten Kodizes und vom Äthiopier vorausgesetzte. Aber da sich alte Lesarten auch in jungen Handschriften, namentlich in Mischtexten, fortpflanzen können, so ist für das Alter der Vorlage von G 2, 7 nichts zu folgern. Wie ich a. a. O. gezeigt habe und wie sich aus der äthiopischen Lesart ergibt, ist die griechische Variante kein Schreibfehler, sondern eine absichtliche „Verbesserung“, weil man hier die Auferstehung Christi und der Äthiope auch die Auferweckung der Toten angedeutet glaubte[1]. Wir werden daher im Georgischen, das ja beim Verbum die Geschlechter nicht unterscheidet, das masc. voraussetzen dürfen und übersetzen: „wenn er (Christus) aufersteht, so erwecket die Liebe“ usf.

Demnach haben wir den gleichen Satz an drei Stellen in drei verschiedenen Übersetzungen bzw. Rezensionen. Das kann nicht ursprünglich sein. Merkwürdigerweise hat Z. diese Varianten mit keinem Worte erwähnt. Auch wissen wir nicht, ob schon der Athoskodex diese Mannigfaltigkeit zeigt, oder ob

---

[1] Z. B. Cod. Berol. Ms. or. qu. 412 (16./17. Jahrh.): „Wenn er aufersteht und auferweckt die Toten, will ich ihn lieben, bis dafs (oder solange) er will“; die älteste erschliefsbare Textgestalt des Äthiopen lautet አመ ፡ ተንሥአ ፡ ወአንሥአ ፡ አፍቅር ፡ እስከ ፡ አመ ፡ ፈቀደ ፡ „wenn er aufersteht und auferweckt die Liebe, bis sie will“. Näheres a. a. O.

sie erst im Laufe der dazwischenliegenden zwei Kopierungen eingetreten ist. Auch sonst haben wir in der vorliegenden georgischen Übersetzung Ungleichmäfsigkeit bei Parallelen zu verzeichnen. Eine davon 6, 3 und 6, 9 (θάμβος ὡς τεταγμέναι) wurde schon erwähnt. 2, 16 und 6, 2 sind die Satzglieder verschieden gestellt: 2, 16 Mein Bruderkind ist mein und ich bin sein; 6, 2 Ich bin meinem Bruderkind und mein Bruderkind ist mein. — 6, 4 erscheinen die Ziegen von Galaad her; in 4, 1 dagegen sonderbarerweise von Edom her. — Ganz eigentümlich und schroff ist der Wechsel der Wiedergabe von ἀδελφιδός; meistens wird es durch Bruderkind (= arm. *եղբօրորդի*) gegeben; aber in 5, 6 b, 9 (hier viermal) und 10 durch Schwesterkind. Und zwar ist der Übergang sehr schroff: in 5, 6 steht in dem ersten Teile des Verses noch „Bruderkind", in dem zweiten Teile aber „Schwesterkind"; in 5, 8 erscheint wieder „Bruderkind", darauf folgt in 5, 9 und 10 fünfmal „Schwesterkind". Von 5, 16 an steht nur mehr „Bruderkind".

Demnach ist die von Zagareli edierte georgische Übersetzung des HL eine Mischhandschrift und stellt keine einheitliche Rezension dar. Man wird die Entstehung der „Mischung" dem Bestreben eines oder mehrerer Abschreiber, einen vollständigen Text zu liefern, zuschreiben dürfen. Die an manchen Stellen beschädigte oder sonstwie unleserlich gewordene Vorlage wurde, soweit leserlich, kopiert, die Lücken am Schlusse mechanisch nach einer andern Handschrift, möglicherweise nach einem Drucke, ergänzt. Ob dies schon vor der Zeit des Athoskodex geschah oder von Georg, Sohn des Gelasios, der im Athoskodex das HL (978) schrieb, oder von den Schreibern der Dadianowschen Kopie (1851) oder erst von dem für Zagareli arbeitenden Kalligraphen, oder ob sich die Varianten auf mehrere Urheber verteilen, läfst sich nicht sagen. Ceteris paribus möchte ich die Kopisten des David Dadianow bzw. ihn selbst als Urheber wenigstens vieler „Ergänzungen" vermuten. Denn dem Fürsten lag daran, einen vollständigen Text zu erhalten; er war aber kaum textkritisch und historisch

genügend geschult, um eine diplomatisch genaue Wiedergabe der Athosbibel einem ergänzten und daher lesbareren Texte vorzuziehen. Hätte uns Z. den Text des Athoskodex und nicht bloſs den einer tertiären Kopie mitgeteilt, so würden wir in manchem Punkt klarer sehen[1].

Es bleibt noch ein Punkt zu besprechen, auf den Z. groſsen Nachdruck legt. In den armenischen Bibelausgaben von Oskan (Venedig 1733), Zohrab (Venedig 1805) und Konstantinopel (1895) schlieſst das Hohelied nicht wie sonst überall mit 8, 14 ab, sondern es folgen noch sechs weitere Verse (8, 15—20), für die es nirgends, auch bei den Vätern nicht, ein Gegenstück gibt. Ich habe dieses Anhängsel in der ZatW 1913 einer eingehenden Untersuchung unterworfen und dort zum ersten Male übersetzt[2]. Da nun weder die Athoshandschrift noch der Moskauer Druck diesen Appendix enthalten, so glaubt Z. mit Sicherheit schlieſsen zu dürfen, daſs die georgische Übersetzung nicht aus dem Armenischen geschah, sondern die armenische Übersetzung nur als Beihilfe zu Rate gezogen wurde.

Aber ganz so durchschlagend, wie Z. annimmt, ist dieses doch nicht. In der zitierten Untersuchung S. 276 habe ich mich darüber schon geäuſsert. Ich schrieb: „Der nächstliegende Schluſs wäre, daſs zur Zeit der Übersetzung des Hohenliedes ins Georgische (6.—8. Jahrh.) der Appendix noch nicht in der armenischen Bibel stand oder noch nicht allgemein rezipiert war. Jedoch ist die Möglichkeit, daſs der georgische Übersetzer irgendwoher, sei es durch die Kenntnis der griechischen oder syrischen Bibel, sei es durch Väterkommentare, sei es durch eine Glosse der Handschrift selbst, die Unechtheit der

[1] Goussen a. a. O. 311 zitiert aus Marr: „Das unmittelbare Studium des Athostextes zeigte unter anderem auch, daſs es bislang fast buchstäblich noch nicht eine Zeile gibt, welche die Lesung dieser wertvollen Handschrift genau wiedergibt.“ Soll das auch gegenüber der Dadianowschen Abschrift und Zagarelis Ausgabe gelten? Marr schrieb nach Zagareli, dürfte sich aber doch etwas hyperbolisch ausgedrückt haben.

[2] Ein unkanonischer Text des Hohenliedes (Ct 8, 15—20), in ZatW 1913 (33. Jahrg.), 272—294.

fraglichen Verse gekannt und sie daher abgelehnt hat, nicht durchaus ausgeschlossen".[1] —

Diese Bemerkungen wollen und können das Problem nicht erschöpfen. Daher wage ich es auch nicht, weitergehende Folgerungen zu ziehen. Nur soviel dürfte sicher sein, dafs der Text komplizierter Natur ist, eine Geschichte hinter sich hat und dafs die griechische und die armenische Textesüberlieferung auf seine Gestaltung Einflufs geübt hat. Hoffentlich regt diese Studie Kenner der georgischen Sprache an, sich mit diesem Texte eingehender zu befassen und ihn den alttestamentlichen Textkritikern näher zu bringen.

---

[1] Ich benutze diese Gelegenheit, um einen Irrtum in dem angezogenen Aufsatze richtigzustellen. Durch eine zu lakonische bibliographische Notiz war ich im Glauben, Zagareli habe eine kritische Ausgabe der georgischen Bibel nach dem Athoskodex besorgt. Nachdem ich die Arbeit des Z. einsehen konnte, hat sich das leider nicht bewahrheitet. Er hat nur das HL nach der Dadianowschen Handschrift ediert, und seine kritischen Anmerkungen sind nichts weniger als erschöpfend.

Mysteriensprache oder Bibel?

Von Prof. C. Weyman in München.

F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, deutsch von G. Gehrich, Leipzig und Berlin 1910[1], S. 75f kommt auf eine römische, teils in lateinischer, teils in griechischer Sprache abgefaſste Inschrift aus dem Jahre 370 n. Chr. zu sprechen, die der Göttermutter, vielleicht dem Hermes (nach Cumonts Ergänzung des lückenhaften ersten griechischen Verses), und „Ἄττει θ' ὑψίστῳ καὶ συ[νέχο]ντι τὸ πᾶν" gewidmet ist. Ihr vollständiger Wortlaut ist abgesehen von den groſsen Sammlungen der griechischen und lateinischen Inschriften bei H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, Gieſsen 1903 (Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten Bd I), S. 82f zu finden. Während Cumont im Texte die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit einer Beeinflussung dieser Terminologie (über Hypsistos siehe jetzt auch seinen Artikel bei Pauly-Kroll IX [1914] Sp. 444ff) durch die jüdisch-biblische Gedankenwelt zugibt, erklärt er in Anmerkung 29 S. 262, daſs der Ausdruck „συνέχων τὸ πᾶν" der Mysteriensprache entlehnt sei, und verweist auf eine Stelle des Historikers Zosimos, laut welcher Agorius Praetextatus im Jahre 364 „mit Bezug auf Eleusis von συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια" geredet hat, und auf die sogenannten chaldäischen Orakel (vgl. Christ-Schmid, Gesch. der griech. Lit. II⁵ S. 789), in denen „die intelligibele Gottheit" die Bezeichnung „μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα" erhält. Ich will dem trefflichen belgischen Forscher nicht direkt widersprechen — schon

[1] Die zweite Auflage (von 1914) habe ich nicht einsehen können.

H. Koch hat ja auf die „δαιμονία φρουρὰ συνέχουσα τὰ ὅλα“ bei dem in seiner symbolisch-allegorischen Redeweise den Einfluſs der Mysterien verratenden Neuplatoniker Proklos und auf den Preis der Gottheit als „πάντων . . . συνεκτική“ bei seinem gelehrigen Schüler Pseudo-Dionysios hingewiesen (Ps.-Dion. Areopag. in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900 [Forschungen zur christl. Lit.- und Dogmengesch. I 2 und 3] S. 228 f); aber ich möchte doch daran erinnern, daſs bereits im Buche der Weisheit 1, 7 zu lesen ist: „ὅτι πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς“, eine Stelle, die in der lateinischen Übersetzung („hoc quod continet omnia“)[1] jedem katholischen Theologen schon aus der Pfingstliturgie geläufig ist. Aus dem biblischen Buche, über dessen unzweifelhaft vorhandene, aber bisweilen zu hoch eingeschätzte Berührungen mit der griechischen Philosophie wir in neuerer Zeit durch P. Heinisch gründlich belehrt worden sind (vgl. Alttestamentl. Abhandl. I 4, Münster 1908, und Exeget. Handb. zum AT XXIV, Münster 1912), kann der (stoische Färbung tragende) Ausdruck „συνέχων τὰ πάντα“ sowohl zu dem Verfasser der Inschrift, der des Metrums wegen den Singular „τὸ πᾶν“ setzen muſste, als in die chaldäischen Orakel (über deren religiösen und philosophischen Synkretismus Christ-Schmid a. a. O.) gelangt sein. Die von Zosimos bzw. Agorius Praetextatus gebrauchte Wendung ist wesentlich anderer Art.

[1] Daher wohl in der christlich-lateinischen Literatur die Wendungen wie „ipse (deus) continens cuncta“ (Novat., De trin. 2 Anf.), „dei regentis et continentis universa“ (Lact., De mort. persec. 5, 7) usw.

Methodisches und Sachliches über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.

Von Prof. Dr M. Meinertz in Münster i. W.

I.

Es ist merkwürdig, daſs die in den letzten Jahren sehr ausgiebig[1] behandelte Frage die Gemüter mancher Gelehrten anscheinend tief erregt hat. Man sollte meinen, daſs diese für den Inhalt der Lehre Jesu recht unerhebliche Streitfrage so nüchtern und sachlich wie kaum etwas anderes geprüft werden und daſs der Stoff zu erregten Debatten gar keinen Anlaſs bieten könnte. Und doch liegen die Verhältnisse anders. Karl Mommert, einer der temperamentvollsten Vertreter[2] der Dreijahrstheorie, scheut sich nicht, rein sachliche kritische Bemerkungen von L. Fendt „abgeschmackte und fade Unterstellungen" zu nennen, die „jeden anständigen Menschen" unangenehm berührten[3]; van Bebber ersetze „durch edle Dreistigkeit und schöne Worte", was ihm an positiven Kenntnissen abgehe[4]; ja schlieſslich ruft er für die Kirche gegen die „inneren Feinde im Schoſse der Gelehrtenwelt" die Verheiſsung des Herrn auf: „Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen".[5]

---

[1] Die hauptsächlichste Literatur seit 1898 (dem Erscheinungsjahr der Schrift von van Bebber, Zur Chronologie des Lebens Jesu) verzeichnet Nisius ZkTh XXXVII (1913) 457f A. 1.

[2] Vgl. die Bemerkungen über den inzwischen verstorbenen Gelehrten von M. Gisler in: Das heilige Land LX (1916) 89.

[3] Zur Chronologie des Lebens Jesu, Leipzig 1909, 9.

[4] Ebd. 26. [5] Ebd. 202.

Auf der andern Seite betrachtet Belser, der sich in seiner neuesten Schrift[1] selbst einen „eifrigen Vorkämpfer und Verteidiger der Einjahrstheorie" nennt, seine Ansicht als Herzenssache. Er glaubt jetzt „definitiv am Ende" seiner Studien angelangt zu sein und „mit vollendeter Klarheit" es als Pflicht erkannt zu haben, „die Feder im Interesse einer ebenso wichtigen als schwierigen Sache zu führen"[2]. Da er die meisten Fachgenossen mit seinen Argumenten nicht überzeugen konnte, klagt er darüber, daſs seine Studien ihm bisher wenig Anerkennung gebracht haben. Ja früher[3] verstieg er sich dazu, von einer „Leidenschaft" zu sprechen, mit der „gewisse Leute" gegen die Einjahrshypothese „in Hörsälen und Zeitschriften toben"! Seine Gegner sind ihm anscheinend so verächtlich, daſs er sie in seiner Polemik meist nicht mehr mit Namen nennt und sie unwirsch oder höhnisch kurz abfertigt. Natürlich sind sie in vorgefaſsten Meinungen befangen. Pölzl, der Jo 5 und 6 Paschafeste vorausgesetzt sein läſst, müſste wegen der Konsequenzen „ein gewisser horror befallen; ἀλλ' οὐδὲν διαφέρει, da so drei Jahre herauskommen, quod erat demonstrandum". Aber wenigstens handelt Pölzl bei seiner Darstellung optima fide; offenbar ist dies — die Gegenüberstellung verlangt logisch diesen Schluſs — bei den gleich darauf erwähnten (aber nicht etwa mit Namen genannten) Gelehrten Dausch und Nisius nicht der Fall[4].

Es ist bedauerlich, daſs solche Entgleisungen in den heiligen Hallen der Wissenschaft zu verzeichnen sind, und das gerade in einer Frage, die leidenschaftslose Verhandlung leicht ermöglicht. Sachliche Kritik allein kann die schwierige Frage fördern; rein sachliche, völlig voraussetzungslose Kritik veranlaſst auch die folgenden Ausführungen. Sie wollen nicht den vielen Versuchen eine ganz neue Lösungsmöglichkeit an die Seite stellen; sie wollen besonders darauf aufmerksam

[1] Abriſs des Lebens Jesu von der Taufe bis zum Tod, Freiburg i. Br. 1916, S. IV. [2] Ebd. S. V.

[3] ThQ XCIII (1911) 284f. Vgl. dazu BZ IX (1911) 423; X (1912) 201.

[4] ThQ IIIC (1915) 38.

machen, dafs auf beiden Seiten nicht immer die Tragweite der Argumente richtig abgeschätzt und Schlufsfolgerungen gezogen worden sind, bei denen die Prämissen angefochten werden konnten. Einzelnes wird dabei auch der sachlichen Förderung dienen.

1. Nisius sagt in seinem Artikel „Zur Kontroverse der öffentlichen Wirksamkeit Jesu“ (ZkTh XXXVII [1913] 457 bis 503): „Die Quellen, aus denen eine Lösung geschöpft werden kann, sind die Zeugnisse der kirchlich-historischen Tradition, und sofern diese etwa versagen, die Angaben der Evangelien selbst“.[1] Man sollte meinen, dafs in dieser biblischen Frage die Evangelien als die hauptsächlichsten Urkunden an erster Stelle in Frage kommen. Und das um so mehr, als Nisius an einer andern Stelle[2] erklärt: „Auf dem Boden des Evangeliums aber mufs, wie wiederum allgemein anerkannt wird, die Entscheidung zwischen den Ansprüchen der Zwei- und Dreijahrtheorie gefällt werden“. Wenn dies mit solcher Bestimmtheit für einen Teil des Problems anerkannt wird, sieht man nicht ein, warum der andere Teil unter andern methodischen Gesichtspunkten betrachtet werden soll.

Praktisch ist diese methodische Ansicht von Nisius insofern ohne Bedeutung für unsere Frage, als die patristische Tradition tatsächlich versagt. Das haben bisher so gut wie alle Gelehrten, die sich mit der patristischen Auffassung näher beschäftigt haben, anerkannt: Patrizi, Nagl, Zellinger, Fendt, Homanner. Mommert glaubt freilich das Gegenteil beweisen zu können und beehrt Zellinger für seine Darstellung mit dem Beinamen eines Modernisten[3]. Mommerts Beweisführung ist aber teils Konstruktion (Die Kenntnis der wirklichen Dauer der Lehrtätigkeit Jesu müsse von den Aposteln weitergegeben und könne nicht untergegangen sein), teils einseitige Behauptung. Er nennt die beiden Zeugnisse von Melito († Ende des 2. Jahrhunderts) und Cyrill von Jerusalem († 386) für eine dreijährige Wirksamkeit, um daraus zu schliefsen[4], „dafs

[1] A. a. O. 460. [2] A. a. O. 495.
[3] Zur Chronologie 198. [4] Ebd. 8.

wir hier die ungetrübte Erblehre der Apostel über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu vor uns haben, und damit zugleich den Beweis, dafs die ‚sententia communis' der Kirche der ersten christlichen Jahrhunderte über diesen Gegenstand mit der heutzutage in der Kirche vorhandenen sich deckt".

Nisius ist vorsichtiger und vermeidet solche logischen Sprünge. Mit Recht verzichtet er [1] auf „die etwas unbestimmte Angabe" des Melito von Sardes. Man kann jenes Fragment bei Anastasius Sinaita [2] in seiner Echtheit ruhig anerkennen [3], aber man beachte genau den Wortlaut: τὴν μὲν θεότητα αὐτοῦ, διὰ τῶν σημείων ἐν τῇ τριετίᾳ τῇ μετὰ τὸ βάπτισμα· τὴν δὲ ἀνθρωπότητα αὐτοῦ, ἐν τοῖς τριάκοντα χρόνοις τοῖς πρὸ τοῦ βαπτίσματος. Dadurch, dafs die τριετία — entsprechend der gewöhnlichen Rechnung bei dem unus annus — von der Taufe Jesu, nicht etwa von seinem ersten Paschafeste (Jo 2) an gezählt wird, ergibt sich, dafs der Ausdruck schematisch gebraucht ist. Ob nun die runde Zahl einige Monate mehr oder einige Monate weniger wie drei Jahre umfassen soll, ist aus dem Wortlaute des zusammenhanglosen Fragmentes nicht zu erkennen, und ob die τριετία zur Zeit des Melito schon im Sinne der späteren Dreijahrstheorie zu interpretieren ist, das fragt sich eben. Das Fragment hat also als zweifelloses, eindeutiges Beweismittel aus der Diskussion über die Mehrjahrstheorie auszuscheiden und beweist nur Melitos Stellung gegen die einjährige Wirksamkeit.

Nisius ist nun insofern nicht unparteiisch, als er die altchristlichen Zeugnisse für die Einjahrstheorie in ihrem Werte gegenüber den andern Zeugnissen stark zurückdrängt. Und so kommt er [4] zu dem Schlusse, der wohl nirgends so wenig angebracht ist, wie gerade in unserer Frage: „Mit einigem Recht dürfte auch der Tridentinische Kanon über das normative Ansehen der patristischen Schrifterklärung hier in

[1] A. a. O. 493.

[2] Abgedruckt bei Migne, P. gr. LXXXIX 229.

[3] Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I² (Freiburg i. Br. 1913) 460; Bousset, Kyrios Christos, Göttingen 1913, 311 A. 2.

[4] A. a. O. 495.

Betracht gezogen werden". Vom Traditionsstandpunkte aus herrscht tatsächlich bei den Zeugnissen der altchristlichen Schriftsteller volle Parität, d. h. weder die einen noch die andern sind in der Lage, eine Tradition für sich in Anspruch zu nehmen. Der Zahl nach überragen auf jeden Fall in der voreusebianischen Zeit die Vertreter der Einjahrstheorie die der gegenteiligen Auffassung. Gleichwohl stimme ich Zellinger vollauf zu, wenn er erklärt[1]: „Qualitativ gewertet müssen die Anhänger der Einjahransicht trotz ihrer hohen Zahl den Vertretern einer 2—3jährigen Lehrtätigkeit in der voreusebianischen Zeit den Vorrang einräumen. Denn erstere borgen ihre Anschauung lediglich bei ihrem jeweiligen Gewährsmanne und geben sich in den meisten Fällen gar keine Rechenschaft über die geschichtliche Fundamentierung derselben, letztere hingegen buchen sichtlich selbsterforschtes Resultat". Man mufs nun aber aus diesem Tatbestand unter dem Gesichtspunkte der Tradition — und dieser allein kommt bei der normativen Verwertung des Väterzeugnisses in Frage — den richtigen Schlufs ziehen: Handelt es sich um „selbsterforschtes Resultat", so ist das eben etwas anderes als der Traditionsstandpunkt. Und das erkennt Nisius indirekt selbst an, wenn er bemerkt[2]: „Für die mehrjährige Lehrtätigkeit Jesu aber treten die hervorragendsten Vertreter der kirchlichen Lehre ein, und zwar meist unter ausdrücklicher Berufung auf das Evangelium". Unter solchen Umständen wiegt ihr Zeugnis aber nicht mehr, als die Gründe, die sie vorbringen.

Man braucht nun die patristischen Zeugnisse nur unter dem Gesichtspunkte zu mustern, inwieweit die Exegese der verschiedenen Schriftstellen berechtigt ist, und man wird finden, dafs man auf beiden Seiten viel zuviel zu beweisen suchte. Man kann dabei ganz von den verstiegenen gnostischen Spekulationen absehen. Auch scheint mir Heinisch[3]

---

[1] Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Münster i. W. 1907, 56.

[2] A. a. O. 494. Die Sperrung rührt von mir her.

[3] Clemens von Alexandrien und die einjährige Lehrtätigkeit des Herrn, in BZ IV (1906) 402—407.

recht zu haben, wenn er die Abhängigkeit des alexandrinischen Klemens von diesen Spekulationen gegen Nagl leugnet. Aber das bleibt bestehen, dafs Klemens die ἐνιαυτός-Hypothese auf Is 61, 2 bzw. Lk 4, 19 aufgebaut, und dafs diese gänzlich willkürliche Deutung der Prophetenworte die Einjahrstheorie ungebührlich gefördert hat. Ebenso ist die Geminidatierung durch Tertullian wertlos, da sie doch offenbar im Hinblick auf Lk 3, 1 nach den fasti consulares vorgenommen worden ist. Das mindeste, was man hier anerkennen mufs, hat Fendt in die Worte gekleidet[1]: „Jedenfalls haben wir kein Recht, die Geminidatierung als Tradition aus apostolischer Zeit aufzufassen". Später ist sogar die atl Bestimmung, das Paschalamm müsse ein Jahr alt sein, herangezogen worden[2], sowie die Worte: Benedices coronam anni benignitatis tuae aus Ps 64,12[3].

Irgend einen fruchtbaren exegetischen Gedanken findet man bei den Vertretern der Einjahrstheorie in der patristischen Zeit nirgendwo. Und so sind ihre Gegner, angefangen von Irenäus, ihnen zweifellos überlegen, insofern sie die johanneische Chronologie in ihrer Bedeutung erfassen. Aber wohlgemerkt, nur vom exegetischen Standpunkte aus, nicht von dem der Tradition. Doch abgesehen von der Verwertung des Johannesevangeliums ist auch bei den Anhängern der Mehrjahrsansicht nicht viel exegetisch Brauchbares zu holen. Irenäus selbst hat schon Jo 8, 57 übertrieben und im Zusammenhang mit einer merkwürdigen Spekulation seine Ansicht über das höhere Lebensalter Jesu gebildet[4]. Eusebius, der eigentliche Patron der Dreijahrstheorie, baut zwar auch auf der johanneischen Chronologie sein System auf, nimmt aber exegetische Stützen hinzu, die alle nicht haltbar sind. Man braucht nicht so weit zu gehen wie van Bebber und anzunehmen, dafs Eusebius „seiner neuen Auslegung der danieli-

---

[1] Die Dauer der öffentl. Wirksamkeit Jesu, München 1906, 53.

[2] Gaudentius, Sermo 3 (Migne, P. lat. XX 865). Vgl. Zellinger 47.

[3] Tractatus Origenis 9; ed. Batiffol, Paris 1900, 100.

[4] Haer. 2, 22, 4—6.

schen Wochenprophetie zuliebe" das Lehramt Jesu auf $3^1/_2$ Jahre ausgedehnt habe[1]; aber soviel ist gewiſs, daſs die Daniel-Exegese auf Eusebius und seine zahlreichen Nachfolger stark eingewirkt hat. Nun kann man die zeitgeschichtlich-messianische Deutung von Dn 9, wie sie E. Bayer vorträgt[2], annehmen, oder die traditionelle Exegese im rein messianischen Sinn: Im ersten Falle ist die Stelle für die Chronologie des Lebens Jesu von vornherein unbrauchbar, und auch im letzteren zeigt die Mannigfaltigkeit der Väterexegese[3] den Mangel einer einheitlichen Tradition. Übrigens lehnen neuere Vertreter der traditionellen Erklärung, wie Hontheim[4] und Hoberg[5], die chronologische Verwertung rundweg ab.

Eusebius zieht auch die Dauer der Regierung von Annas und Kaiphas auf Grund von Lk 3, 2 heran[6]; aber seine Erklärung ist hier notorisch falsch. Ebenso ist mit der Sonnenfinsternis Phlegons nichts anzufangen[7]. Und der eigenartige Versuch, die ἐνιαυτός-Hypothese mit der johanneischen Chronologie dadurch in Einklang zu bringen, daſs man bei den Synoptikern das eine Jahr des Lebens Jesu nach der Gefangennahme des Täufers, bei Johannes aber die Jahre vorher geschildert findet[8], ist nicht mehr als ein geistreicher Einfall. Es ist eigenartig, daſs Kellner[9] bei seiner Wiederaufnahme der Gedanken des Eusebius die Unmöglichkeit dieser Lösung — man denke nur an Jo 1, 32f — nicht zum Bewuſstsein gekommen ist.

Das σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ τρίτῃ bei Lk 13, 32 bezieht das Chronicon paschale[10] auf die drei Jahre der öffent-

[1] Zur Chronologie des Lebens Jesu 94.

[2] Danielstudien (Atl Abhandlungen III, 5, Münster i. W. 1912) 54ff.

[3] Vgl. die Tabelle bei Fraidl, Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit, Graz 1883, 156ff.

[4] Der Katholik 1906 II 126ff. Ebenso Mommert, Zur Chronologie 138ff.

[5] Katechismus der messianischen Weissagungen, Freiburg i. Br. 1915, 85ff.

[6] H. e. 1, 10, 2.

[7] Vgl. Zellinger 4f.

[8] H. e. 3, 24, 7—13.

[9] Jesus von Nazareth, Regensburg 1908, 261ff.

[10] Migne, P. gr. LXXXXII 525.

lichen Wirksamkeit. Und wenn auch so verschiedene Geister wie der hl. Bonaventura[1] und Weizsäcker[2] den gleichen Schlufs ziehen, wird er doch fast allgemein abgelehnt. Nur ein Hinweis Ephräms des Syrers[3] kann immer noch Beachtung verlangen: die drei Jahre, die der Herr im Gleichnis vom Feigenbaum nach Früchten sucht, Lk 13, 7. Wenn man freilich auch dieses Wort mit Sicherheit für die Dreijahrstheorie nicht in Anspruch nehmen kann, so ist es doch zweifellos, dafs entscheidende Gegengründe fehlen und manche Gelehrten dieser Interpretation freundlich gegenüberstehen[4]. Wie dem auch sei: zuzugeben ist, dafs unter exegetischem Gesichtspunkte die Vertreter der Mehrjahrstheorie in patristischer Zeit ihren Gegnern überlegen sind. Man hat aber kein Recht, eine starke Tradition für die eine oder die andere Auffassung vorauszusetzen und ihren Anknüpfungspunkt gar im apostolischen Zeitalter zu suchen. Vom Traditionsstandpunkte aus ist die Bahn für die Exegese völlig frei.

2. Die Art der johanneischen und der synoptischen Darstellung läfst sich nicht über einen Leisten schlagen. Bei den Synoptikern vermifst man die Absicht einer geschlossenen chronologischen Berichterstattung. Alle die Beobachtungen (die synoptischen Evv sind der Niederschlag der Missionspredigt; sie ordnen den Stoff oft unter systematischen Gesichtspunkten, an andern Stellen sogar nur unter äufseren Gesichtspunkten

[1] Comment. in ev. Lucae 13, n. 67 (Opera omnia VII, Quaracchi 1895, 355).

[2] Untersuchungen über die evangelische Geschichte[2], Tübingen u. Leipzig 1901, 199. Belser (ThQ 1913, 359) erklärt sogar: „Jesus meint mit σήμερον, αὔριον, τῇ τρίτῃ bzw. ἐχομένῃ die drei aufeinanderfolgenden Festzeiten, Tempelweih, Purim und Ostern (beachte τελειοῦμαι consummor, Leiden und Tod am Passah anzeigend), und er erklärt, dafs er noch drei Reisen durch das herodianische Gebiet machen werde, zur Tempelweih, Purim und Ostern. Sonach spielte die Szene ungefähr November-Dezember 782"!

[3] Evangelii concordantis expositio; ed. Moesinger, Venetiis 1876, 166 213.

[4] U. a. auch Weizsäcker a. a. O. 199; Zahn, Einleitung in das NT II[3], Leipzig 1907, 450f; mit Zurückhaltung Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium[3], Innsbruck 1909, 474.

von Stichworten; sie beschränken die Wirksamkeit Jesu im wesentlichen auf Galiläa, setzen dabei aber wiederholten Aufenthalt in Jerusalem stillschweigend voraus; u. a.), die man hier anstellen kann, führen notwendig zu dieser Erkenntnis. Daher ist grofse Vorsicht vonnöten, gelegentliche Bemerkungen mit chronologischer Andeutung im Rahmen der Gesamtchronologie des Lebens Jesu zu verwerten. Wenn z. B. die Szene des Ährenraufens der Jünger (Mt 12, 1ff; Mk 2, 23ff; Lk 6, 1ff) der einzige Anhaltspunkt wäre, die Dauer der Wirksamkeit auf drei Jahre auszudehnen, müfste man Bedenken haben, auf ihm die Hypothese aufzubauen. Nisius[1] bemerkt allerdings, „dafs die Annahme chronologischer Abfolge bei Lukas im ganzen sehr gut durch das Prooemium und die Übereinstimmung mit Markus begründet ist und heute als zuverlässige Grundlage der Harmonistik fast allgemein anerkannt ist“. Tatsache bleibt aber, dafs Lukas wiederholt von der chronologischen Anordnung abweicht und sich trotz des Prooemiums auf das chronologische Prinzip keineswegs versteift. Ja Nisius spricht selbst von der „Übereinstimmung mit Markus“, mufs also anerkennen, dafs für die mit Markus parallelen Teile des Lk die chronologische Verantwortlichkeit auf Markus zurückgeschoben wird[2]. Und gerade in dem Zusammenhang, da Markus die Perikope vom Ährenraufen erzählt, folgt er offensichtlich in der Anordnung des Stoffes einem sachlichen Prinzip: es sind die fünf Konfliktsfälle, die er eben unter dem Gesichtspunkte des Zusammenstofses zwischen Jesus und den Pharisäern zusammenordnet. Natürlich ist daraus zu schliefsen, dafs diese Fälle sämtlich einem fortgeschrittenen Stadium der Wirksamkeit Jesu entstammen; wie sie sich aber auf dieses Stadium verteilen, läfst sich nicht

[1] ZkTh 1913, 498.

[2] Dausch (BZ XII [1914] 160) hat bereits gegen Nisius auf den Mangel an chronologischem Zusammenhang bei Lk an dieser Stelle hingewiesen. Die Quelle des Mk berücksichtigt er dabei aber nicht. Auch C. Trossen denkt in seinem übrigens sehr beachtenswerten Aufsatz: Das Ahrenpflücken der Apostel (Mk 2, 23), in ThG VI (1914) 466—475 daran nicht.

sagen. Damit ist nun freilich auch nicht bewiesen, dafs gerade das Ährenraufen in jener von Mk 2, 1 begonnenen Periode nicht stattgefunden habe; ja in Verbindung mit der johanneischen Chronologie könnte man vielleicht noch weitere Schlüsse über die Stellung dieser Perikope im Rahmen der Chronologie des Lebens Jesu machen. Aber davor ist zu warnen, den Zusammenhang bei Mk und Lk allein in seiner chronologischen Bedeutung zu überschätzen.

Ebenso verkehrt ist es, die von den Synoptikern vorausgesetzte Dauer in der Weise zu bestimmen, wie es Windisch[1] getan hat. Er zählt einfach die Perikopen bei jedem der drei Synoptiker zusammen, indem er für die einzelne Begebenheit eine ungefähre Dauer abschätzt. Auf diese Weise erhält er bei Mk eine Dauer von 4½ Monaten, bei Mt knapp 5, bei Lk 6½ Monate. Natürlich ist er sich dabei der Unsicherheit dieser Schätzung im einzelnen bewufst; gleichwohl baut er auf diese Zusammenzählung seine Schlüsse auf. Und doch beachtet sie weder im einzelnen noch im ganzen die Art der synoptischen Berichterstattung. So setzt Windisch z. B. für die erste Predigtreise Jesu, die von Kapharnaum ausgeht (Mk 1, 38—45), drei Wochen an, ja läfst sogar die Möglichkeit offen, dafs sie noch früher abgebrochen worden sei[2]. Dabei berücksichtigt er aber nicht die Worte in 1, 39: εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν, die doch eine viel längere Wirksamkeit andeuten, wenn man sie gewifs auch nicht zu pressen braucht. Ferner setzt er für die Mt 4, 23—25 skizzierte Reise „mehr als zwei Wochen, mindestens einen Monat“ an[3]. Aber kann man damit auskommen, da es nicht nur v. 23 heifst: ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ, sondern v. 24 auch, dafs sein Ruf εἰς ὅλην τὴν Συρίαν sich verbreitet habe, v. 25 sogar, dafs ihm Volksscharen aus Galiläa, der Dekapolis, Jerusalem, Judäa und Peräa gefolgt seien? Solche zusammenfassenden Bemerkungen der Evangelisten sind viel mehr zu beachten und gewähren die Möglichkeit einer weit längeren

[1] Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den vier Evangelisten, in ZntW XII (1911) 141—175.

[2] Ebd. 143 f. [3] Ebd. 154.

Ausdehnung der Wirksamkeit Jesu. Wenn man dagegen den vielfach geringen Stoff zur Ausfüllung der gröfseren Zeiträume geltend macht, so hat Windisch selbst[1] an einer Stelle den sehr zutreffenden Gedanken ausgesprochen: „Es ist begreiflich, dafs die Überlieferung das Typische zusammenfafste und in einigen wenigen Beispielen darstellte, daneben aber nur das Aufserordentliche erhielt". Und wenn man dann noch hinzufügt, dafs im Leben Jesu viel Aufserordentliches zu finden war, so dafs selbst dieses leicht zur Kategorie des Typischen gerechnet werden konnte, sieht man ein, dafs man mit der einfachen Zusammenrechnung der einzelnen Perikopen überhaupt nicht zum Ziele kommt. Von hier aus bricht der scheinbare Vorzug der Einjahrstheorie in der synoptischen Darstellung völlig zusammen.

Sowenig bei den Synoptikern ein fester chronologischer Rahmen zu finden ist, um so mehr legt das Johannesevangelium den Nachdruck auf chronologische Reihenfolge. Dieser offensichtlichen Tatsache kann man sich nicht dadurch entziehen, dafs man mit Fendt[2] auf das wiederholt gebrauchte farblose μετὰ ταῦτα hinweist und diesem den Sinn unterschiebt: „Verlassen wir diesen Schauplatz und wenden wir uns zu einem andern". So allgemein man das μετὰ ταῦτα auch verstehen will: die von Fendt gebotene Erklärung liegt weder im Ausdruck selbst, noch empfiehlt sie sich durch Beobachtungen am Texte des Evangeliums. Fendt versucht allerdings eine Begründung[3]: „Die hier dargelegte Theorie hat einmal die Analogie in der synoptischen Schreibart für sich: auch Johannes hatte keine Zeit, bei Plutarch und den Viten des Nepos in die Schule zu gehen. Sodann aber kommt ihr zustatten die abrundende Begrenzungsweise, mit der Johannes seine ‚Bilder' isoliert: es sind wirklich nur einzelne Gemälde, Tableaux, Ausschnitte aus dem Leben Jesu, oft mit scharfen Schnittflächen." Was nun den zweiten von diesen beiden

[1] Ebd. 153.
[2] Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 142.
[3] Ebd. 143.

Gründen anbetrifft, so beweist er für oder wider das chronologische Bewufstsein des Evangelisten gar nichts; Tatsache ist nur, dafs Jo nicht an fortlaufender Geschichtserzählung Interesse hat, sondern im Hinblick auf den 20, 31 ausgesprochenen Zweck passende „Ausschnitte aus dem Leben Jesu" zusammenstellt. Warum das nicht in zeitlicher Aufeinanderfolge geschehen sein soll, sieht man nicht ein. Oder man mufs sogar noch mehr sagen: Da die jüdischen Feste, die im Jo erwähnt sind, nach der tatsächlichen Reihenfolge des jüdischen Kalenders aufgeführt werden — abgesehen zunächst von 5, 1, wo kein Name genannt ist und daher die sichere Identifizierung des Festes Schwierigkeiten macht —, wäre es doch merkwürdig, wenn auf der einen Seite die Chronologie beachtet, auf der andern gänzlich beiseite gelassen worden wäre. Der Vergleich mit den Synoptikern beweist dazu noch das gerade Gegenteil von dem, was Fendt daraus entnimmt: Hier liegt ganz offensichtlich gar keine Analogie vor; das synoptische Schema weicht wesentlich von der johanneischen Darstellungsart ab. Das wird noch deutlicher, wenn man beachtet, wie Johannes darauf ausgeht, die synoptische Darstellung zu ergänzen und aus ihr mögliche Mifsverständnisse zu beseitigen. Die trefflichen Ausführungen von Cladder[1] sind in diesem Zusammenhang besonders zu nennen. Fendts Theorie scheitert an ihnen vollständig. Bei Anerkennung des geschichtlichen Charakters[2] unseres Jo kann man an diesem

---

[1] Johannes Zebedäi und Johannes Markus, in Stimmen aus Maria-Laach LXXXVII (1913/14) 136—150.

[2] Gegen Cladders Nachweise kommen die wenigen Bedenken von Windisch (ZntW 1911, 175), dafs Jo die Synoptiker nicht gekannt habe, nicht auf. Umgekehrt erhält der Einwand seine eigenartige Bedeutung: Die Kühnheit des Evangelisten sei unbegreiflich, „wenn er wagte, eine neue, aus dem eigenen Genius geschöpfte Darstellung des Lebens und der Lehre Jesu gegen die bereits vorhandenen und anerkannten und auf echte Überlieferung und Erinnerung zurückgehenden Darstellungen zu setzen. Das Unternehmen ist so gewaltig und so gewagt, dafs es eigentlich nur einem Apostel und zwar dem Lieblingsapostel zuzutrauen ist. Wer aber die apostolische Abfassung des Jo aus inneren Gründen ablehnt, hat zu erklären, wie ein Nichtapostel dieses Evangelium emp-

Urteil nicht vorbeikommen; daher mufs das vierte Evangelium die Grundlage für die Berechnung der Dauer von Jesu Wirksamkeit bleiben.

3. Der eben erwähnte Aufsatz von Cladder stellt ein bestechendes Schema für die harmonistische Vereinigung des Mk und Jo auf. Man kann dieses Schema im grofsen und ganzen vollauf anerkennen, wenn man sich dabei bewufst bleibt, dafs manche Einzelheiten problematisch sind, jedenfalls die Zustimmung nicht förmlich erzwingen, ferner das vorher[1] am Beispiel von Mk 2 erwähnte, wiederholt sich bemerkbar machende Prinzip der nichtchronologischen Zusammenordnung mancher Teile in Rechnung stellt. Cladder hat sich nicht darüber ausgesprochen, ob er das Leben Jesu auf Grund des aus Mk und Jo kombinierten Schemas auf ein oder mehrere Jahre verteilt. Dagegen hat Belser[2] in derselben Art wie Cladder die Harmonistik der Evangelien versucht und sie nun mit aller Entschiedenheit für die Einjahrstheorie in Anspruch genommen. Das ist natürlich möglich, wenn man die Kapitalstellen des Jo wie 4, 35 und 6, 4 in ihrer Beweiskraft ohne weiteres beseitigt. Bleiben sie bestehen, so liegt gar keine Schwierigkeit vor, an zwei oder auch drei Jahre zu denken und Cladders System trotzdem anzunehmen. Denn wenn auch Mk 1, 1—15 hinter Jo 1, 19—4, 54 einzufügen ist, so berührt das gar nicht die Frage, ob der Aufenthalt in der Landschaft Judäa Jo 3, 22 sich auf eine Reihe von Monaten oder nur von wenigen Wochen erstreckte. Ebenso ist die Anordnung von Mk 2, 1—6, 33 hinter Jo 5 und vor Jo 6 ganz unabhängig von der Frage, welche Feste in den beiden johanneischen Kapiteln gemeint sind. Die Frage, ob der synoptische

fehlen und durchsetzen konnte". Von den kritischen Voraussetzungen aus ist aber das Urteil von Schweitzer (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung², Tübingen 1913, 614) über Windisch begreiflich: „Merkwürdig berührt, dafs er sich daneben noch auf die johanneische Chronologie einläfst und sogar einen Ausgleich zwischen ihr und der synoptischen versucht".

[1] Vgl. oben S. 127.

[2] Zur Abfolge der evangelischen Geschichte, in ThQ LXXXXVI (1914) 1—49.

Bericht in längerer oder kürzerer Frist besser zu verstehen sei, hat mit den Festen bei Jo nichts zu tun. Jedenfalls empfiehlt es sich, vorsichtig zu sein in der Annahme, Johannes habe seine Leser mündlich über die Anlage des Mk im einzelnen unterrichtet, und so seien sie von vornherein imstande gewesen, zu beurteilen, wo die johanneischen Berichte in die Disposition des Mk einzuschalten seien. Wenn man hier so weit geht, wie es Belser gelegentlich tut, läuft man Gefahr, die mündliche Predigt des hl. Johannes mit einer exegetisch-kritischen Vorlesung über Evangelienharmonistik zu verwechseln.

4. Im Interesse einer schön abgerundeten Darstellung wird es immer einen Reiz haben, das Johannesevangelium an der Hand der Feste eines einzigen Jahres zu verstehen. Allein man sollte sich doch ernsthaft die Frage vorlegen, ob es methodisch richtig ist, der harmonischen Glättung zuliebe — die doch in der Absicht des Evangelisten gar nicht nachweisbar ist, vielmehr erhebliche Gegeninstanzen hat — das Auge vor wesentlichen Schwierigkeiten zu verschliefsen, oder textliche Operationen vorzunehmen, wenn man sie auch mit Windisch euphemistisch „gut begründete kritische Operationen" nennen will[1]. Den Aufenthalt in der Landschaft Judäa Jo 3, 22ff setzt Belser in seinem Johanneskommentar auf „14 Tage bis 3 Wochen" fest[2]. Ohne Rücksicht darauf, wie die dort erzählte Begebenheit sich in der kurzen Zeit überhaupt entwickeln konnte, wird der Aufenthalt künstlich zusammengedrängt, nicht etwa aus ernsthaften kritischen Erwägungen heraus, sondern darum, weil das vorausgesetzte Schema — Jo 5 müssen wir uns schon in der Pfingstzeit befinden — ein Minimum von Zeit übrig läfst. Wie sehr Belser hier von diesen Erwägungen abhängig ist, beweist die Tatsache, dafs er in seiner neuesten Schrift[3] die „14 Tage bis 3 Wochen" auf „nur etwa 12 Tage" zusammendrängt. Diese Zusammen-

[1] ZntW 1911, 172.

[2] Das Ev des hl. Johannes, Freiburg i. Br. 1905, 115.

[3] Abrifs des Lebens Jesu 10.

drängung ist von seinem Standpunkte aus durchaus begreiflich; ja man müfste noch weiter gehen: selbst 12 Tage wären noch zuviel, wenn Jo 5 wirklich das auf Jo 3 unmittelbar folgende Pfingstfest sein sollte. Je kürzer die Zeit aber angesetzt wird, um so unmöglicher wird wieder das Verständnis von Jo 3, 22ff. So befindet man sich hier zwischen Skylla und Charybdis. Daher wird es sich immer wieder methodisch empfehlen, das Schema aufzugeben und nicht nach dem Schema widerspenstigen Texten die Zwangsjacke anzulegen.

Das gilt ebenso für Jo 4, 35. Die sprichwörtliche Auffassung dieses Wortes wird nie den Wert einer Verlegenheitshypothese übersteigen, solange man nicht die Voraussetzungen für ein solches Sprichwort erweisen kann, oder vielmehr: solange es feststeht, dafs die Voraussetzungen das Sprichwort unmöglich machen. Wenn man das anerkennt, wie es z. B. auch Belser tut, würde man, ohne von dem Schema abhängig zu sein, nicht zu der nach palästinensischen Verhältnissen geradezu verzweifelten Lösung greifen und an Sommersaaten denken. Ich will dabei den Nebenumstand nur kurz erwähnen, dafs Belser im Johanneskommentar[1] die Worte λευκαὶ πρὸς θερισμόν auf die „weifse Farbe der Kleider an den herbeikommenden Städtern" bezieht, jetzt[2] aber das Wort von Le Camus ohne kritische Bemerkung anführt, es müsse danach Glühhitze auf der Flur gelegen haben. Die eine wie die andere Erklärung beachtet nicht die rechte Art der bildlichen Ausdrucksweise. Nur das ἔτι τετράμηνος bietet den Anknüpfungspunkt in der umgebenden Natur — und eben darum verlangen die Worte, an die Zeit vier Monate vor der normalen Ernte zu denken —, die weiteren Gedanken in 4, 35 ziehen einfach die Anwendung aus dem natürlichen Bilde.

Zu den angeblich „gut begründeten kritischen Operationen" gehört die Beseitigung des τὸ πάσχα bei Jo 6, 4. Ja Belser ist von seiner „unabweislichen Argumentation" so überzeugt, dafs er behauptet[3]: Wer trotzdem fortfährt, „τὸ πάσχα als

---

[1] S. 142. [2] Abrifs des Lebens Jesu 16.

[3] ThQ 1915, 26f.

ursprünglich zu verteidigen, weil es von den Handschriften geboten werde, mag den Ruf für sich in Anspruch nehmen, Eifer zu zeigen für die ‚Überlieferung', aber diesen Eifer wird man nicht als erleuchteten ansehen können". Demgegenüber mufs ich gestehen, dafs ich mich zu diesem unerleuchteten Eifer bekenne und dafs ich noch nirgends eine Begründung für die Unechtheit des τὸ πάσχα gelesen habe, die auch nur einigermafsen befriedigte. Nach den sonst anerkannten Grundsätzen der Textkritik hat man von der äufseren Bezeugung — Handschriften, Übersetzungen, Väterzitate — auszugehen und dann die inneren Gründe (des Sprachgebrauches, Zusammenhanges usw.) zu prüfen. Und auch dann, wenn man, wie Harnack das neuerdings empfiehlt[1], die inneren Gründe in den Vordergrund schiebt, mufs man irgend einen starken Zweig der Überlieferung zum mindesten hinzunehmen; Harnack denkt in seinem Zusammenhang an die lateinische Überlieferung. Wie ist die Sachlage nun in unserem Falle? Handschriften und Übersetzungen bezeugen τὸ πάσχα so gut wie lückenlos; der Sprachgebrauch ist, wie Pfättisch gut gezeigt hat[2], bei Jo so mannigfaltig, dafs man ihn nicht gegen die Echtheit geltend machen kann; wohl ist umgekehrt zu sagen, dafs das namenlose ἡ ἑορτή 6, 4 nicht denkbar wäre, wenn dasselbe Fest erst im folgenden Kapitel mit dem Zusatz ἡ σκηνοπηγία versehen ist, zumal es johanneischer Art entspricht, jüdische Sitten durch einen erläuternden Zusatz den heidenchristlichen Lesern zu erklären. Diesem Plus stehen als angebliches Minus nicht etwa bestimmte Väterzeugnisse gegenüber, sondern nur Ausführungen bei Irenäus, Origenes, den Alogern und Klemens von Alexandrien, die erst nach eindringender Untersuchung des Zusammenhanges den Schlufs nahelegen sollen: In dem ihnen vorliegenden Bibeltext kann

---

[1] Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes, in: Sitzungsberichte der kgl. preufs. Akademie der Wissenschaften (vom 15. Juli 1915) 569.

[2] Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Ev des hl. Jo, in BSt XVI, 3/4 Freiburg i. Br. 1911, 60ff.

τὸ πάσχα bei Jo 6, 4 nicht gestanden haben. Wenn man das textkritische Material, das für die Entscheidung in Frage kommt, in dieser Weise zusammenstellt, ersieht man sofort, nach welcher Seite sich die Wage neigt. Dazu kommt noch, daſs die Untersuchung der genannten vier patristischen Zeugnisse überhaupt gar nicht das sichere Resultat ergibt, wie es van Bebber und Belser glauben möchten. Insbesondere gilt das von den beiden wichtigsten Zeugen Irenäus und Origenes. Bei letzterem ist der Zusammenhang an der betreffenden Stelle in seinem Kommentar zu Jo 4, 35[1] so dunkel, daſs man weder nach der einen noch nach der andern Seite etwas daraus entnehmen kann; eingehende Überlegung hat mich zu keinem sichern Resultat geführt. Wenn Hontheim[2] den Text bei Origenes „ungemein klar“ findet und nicht begreifen kann, „wie er für Nagl dunkel sein kann“, so hat er sich die Schwierigkeit, die tatsächlich im Texte liegt, nicht klar gemacht. Pfättisch[3] bietet seinerseits eine scharfsinnige Lösung, die aber auch nicht zwingend ist — eben weil der Text bei festem Zupacken den Händen entschlüpft. Beachtenswert ist aber, daſs Pfättisch ihn gerade von der Voraussetzung aus erklären will, daſs Origenes τὸ πάσχα gelesen habe.

Bei Irenäus liegt die Sache für die Vertreter der Einjahrstheorie noch ungünstiger. M. E. ist es geradezu notwendig anzunehmen, daſs er τὸ πάσχα bei Jo 6, 4 voraussetzt. Für die gegenteilige Ansicht begnügt man sich stets damit, einfach zu schlieſsen: Weil Irenäus (Haer. 2, 22, 3) nur drei Osterfeste in seiner Aufzählung der johanneischen Feste nennt, und zwar die Feste in Kap. 2 und 5 sowie das Leidenspascha, kann er 6, 4 ein Osterfest nicht gelesen haben. Für Belser ist dieser Schluſs so bündig, daſs er kategorisch erklärt[4]: „Hier hört jede Diskussion auf“. Tatsächlich ist eine Diskussion sehr

[1] In Io XIII, 39, ed. Preuschen 265.
[2] Der Katholik 1906 II 21 A. 2.
[3] Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu 15ff.
[4] BZ I (1903) 171.

notwendig, und sie ist ja schon reichlich geführt worden. Nun darf man freilich nicht so argumentieren, wie es Nisius tut[1]. Er meint, es sei unrichtig, zu sagen, Irenäus „forsche nach Osterfesten“ bei Jo, um die Valentinianer zu widerlegen; er nenne nur „die jedem sogleich aufstofsenden drei Osterreisen“, wodurch die Einjahrstheorie bereits widerlegt werde. „Hieraus ergibt sich, dafs es keineswegs für Irenäus nötig oder im Interesse seiner Beweisführung unentbehrlich war, alle Paschata, also auch das Jo 6, 4 genannte anzuführen“. Das wäre richtig, wenn im Jo eine grofse Anzahl von Osterfesten genannt wäre und Irenäus drei von ihnen einfach herausgriffe, um zu sagen: Schon die Erwähnung dieser drei Feste widerlegt die Valentinianer. In Wirklichkeit handelt es sich aber im höchsten Falle überhaupt nur um vier Feste bei Jo, und Irenäus skizziert den ganzen Verlauf des Lebens Jesu bei Jo. Bei dieser Sachlage wäre es doch geradezu unverständlich, wenn er das eine einzige Pascha 6, 4 übergangen hätte. Warum sollten „die jedem sogleich aufstofsenden drei Osterreisen“ ihm näher liegen? 6, 4 mufste jedem Leser ebenso gleich ins Auge fallen, und die Valentinianer wären noch schärfer ad absurdum geführt worden, wenn er zum Schlusse sagen konnte: „Dafs aber diese vier [statt: drei, im jetzigen Text] Osterfeste nicht ein Jahr sind, wird ein jeder wohl zugeben“.

Man kann also nicht daran vorbeikommen, dafs Irenäus tatsächlich nur drei Osterfeste in der johanneischen Darstellung kennt[2]. Um so bestimmter ist aber anzunehmen, dafs er Jo 5, 1 mit 6, 4 identifizierte und das namenlose Fest 5, 1

---

[1] ZkTh 1913, 463.

[2] Wenn Nisius (a. a. O. 465 Anm.) dagegen einwendet, eine nur zweijährige Wirksamkeit sei „auch im Zusammenhalt mit der Ansicht des Irenäus über das Alter Christi unwahrscheinlich“, so ist darauf zu sagen: Bei der Annahme einer Zeit von etwa 20 Jahren zwischen Taufe und Tod Jesu spielt das eine Jahr, das zur zweijährigen Wirksamkeit hinzukäme, gar keine Rolle. Offenbar läfst Irenäus Jesus nach der Taufe noch eine längere Zeit im Verborgenen wirken, bevor er die von den Evangelien berichtete Tätigkeit ausübte. Es ist von hier aus also ganz gleichgültig, ob am Schlufs dieser 20 Jahre von den Evangelien zwei oder drei Jahre vorausgesetzt werden.

durch τὸ πάσχα 6, 4 charakterisiert sein liefs. Wie er sich die Beziehung von 6, 4 auf 5, 1 im einzelnen dachte, ist eine sekundäre Frage und aus Mangel an bestimmten Angaben nicht mit Sicherheit zu lösen. Dafs sie aber in der Tat von ihm angenommen wurde, ergibt sich aus der Sicherheit, mit der er 5, 1 als Osterfest voraussetzt. Aus dem Texte des Jo selbst konnte er diese Sicherheit nicht entnehmen — und dafs ihm ein Text vorgelegen haben sollte, in dem das Fest Jo 5, 1 ausdrücklich als Pascha bezeichnet war, liegt aufserhalb aller Wahrscheinlichkeit —, und auf eine etwaige Tradition konnte er sich in diesem Zusammenhang nicht stützen, da er doch die Valentinianer aus der Schrift bekämpfen wollte, wie er eingangs ausdrücklich erwähnt: „Sehr verwundern mufs man sich jedoch, wie die, welche von sich behaupten, dafs sie die tiefsten Geheimnisse Gottes gefunden hätten, in den Evangelien nicht geforscht haben". Daher ist ihm Jo 5, 1 und 6, 4 dasselbe Pascha gewesen. Dagegen hätten die Valentinianer auch nicht einwenden können, dafs diese Identifizierung unrichtig sei; es blieb auf jeden Fall das Pascha 6, 4 und somit die Dreiheit der Paschafeste im Leben Jesu. Unrichtig ist es allerdings, mit manchen Gelehrten zu erklären, Irenäus habe nur jene Paschafeste gezählt, an denen Jesus nach dem Berichte des Jo wirklich nach Jerusalem hinaufgegangen sei; und weil dies Jo 6 nicht berichtet werde, deshalb habe er dieses Pascha übergangen. Denn da es Irenäus in diesem Zusammenhang ja nur auf die Widerlegung der Einjahrstheorie der Valentinianer ankam, konnte es ihm gleichgültig sein, ob Jesus ein Paschafest in seinem Leben in Jerusalem oder in Galiläa gefeiert habe; in beiden Fällen bewies es gleichmäfsig gegen die Einjahrstheorie. Allerdings sagt er am Anfang seiner Ausführung, die Gegner hätten nicht in den Evangelien geforscht, „wie oft nach der Taufe der Herr zur Osterzeit nach Jerusalem hinaufgestiegen ist". Aber das erklärt sich daraus, dafs Irenäus es für selbstverständlich erachtete, Jesus werde jedes Paschafest in seinem Leben auch in der Metropole gefeiert haben. Darum fährt er ja auch

gleich fort: „wie es bei den Juden Sitte war, jedes Jahr zu dieser Zeit aus allen Gegenden in Jerusalem zusammenzukommen und dort das Osterfest zu feiern". Gerade diese Erwägung bestätigt wieder das vorher Gesagte, Irenäus habe Jo 5, 1 und 6, 4 identifiziert. Ja es ist sogar möglich, dafs ihn dieser Gedanke überhaupt zu der Identifizierung veranlafst hat: Weil Jo 6 von einer Reise nach Jerusalem nicht die Rede ist, obwohl v. 4 ein Pascha erwähnt wird, anderseits 5, 1 eine Reise zu einer namenlosen ἑορτή berichtet ist, darum müssen beide Feste identisch sein[1].

Somit ist Irenäus sicher nicht als Zeuge gegen τὸ πάσχα anzusehen, wohl aber versteht man seine Ausführungen am besten, wenn man das Wort bei ihm voraussetzt. Damit lösen sich aber die textkritischen Stützen gegen die Ursprünglichkeit des Wortes in ein Minimum auf. Ohne von dem Schema abhängig zu sein, kann man vom textkritischen Standpunkte unmöglich τὸ πάσχα streichen. Natürlich hat auch v. Soden das Wort in seine Textausgabe aufgenommen, und Dausch hat sich zu schnell von den Gegenargumenten imponieren lassen, wenn er die Interpolation von Jo 6, 4 für möglich hält[2].

Während Belser τὸ πάσχα auch vom exegetischen Standpunkte aus für überflüssig erklärt, hat Windisch umgekehrt die exegetische Bedeutung des Wortes richtig erkannt und nun daraus den merkwürdigen Schlufs auf die Unechtheit gezogen[3]: die Streichung des Festdatums 6, 4 empfehle sich, weil es „um seiner Symbolik willen" verdächtig sei. In Wirklichkeit ist diese Symbolik bei der ganzen Art der johanneischen Darstellung mit ihrer sinnigen Betrachtungsweise ein

---

[1] Nagl (Der Katholik 1900 II 320) sagt: „Eine Bestätigung seiner Auffassung fand Irenäus in der Wallfahrtsvorschrift der Juden, der er bezüglich des Osterfestes eine besonders schwere Verpflichtung zuerkennt". Dagegen wendet Pfättisch (Die Dauer d. Lehrtätigkeit Jesu 9 A. 2) mit Belser (ThQ 1907, 118) ein, Irenäus kenne doch die dreimalige Wallfahrtspflicht der Juden. Allein dieser Einwand trifft den allerdings nicht scharf genug formulierten Gedanken von Nagl nicht. Im übrigen hat Pfättisch Irenäus richtig verstanden.

[2] BZ 1906, 56. [3] ZntW 1911, 171.

innerer Grund für die Ursprünglichkeit des Wortes. Es bleibt somit dabei, dafs man dem Verse 6, 4 textkritisch nicht beikommen kann, wenn man nicht unter dem Zwange einer Theorie steht[1]. Man vergleiche nur einmal die Momente, die gegen die Ursprünglichkeit von Jo 5, 3b 4 oder gar gegen die Echtheit des Comma Johanneum sprechen, und es wird um so deutlicher werden, wie wenig Grund vorhanden ist, τὸ πάσχα zu verdächtigen.

(Schlufs folgt.)

---

[1] Ganz zutreffend erklärt Belser (ThQ 1907, 121) gegen Fendt: „Wer die Theorie von dem einen Lehrjahr Jesu verficht, kann niemals die Ursprünglichkeit von τὸ πάσχα zugeben".

Das vierte ʿEbed-Jahwe-Lied.

Von P. Franz Zorell S. J.

52

a 7 (13) הִנֵּה יַשְׂכִּיל עַבְדִּי
יָרוּם וְנִשָּׂא וְגָבַהּ מְאֹד׃
b 10 (14) כַּאֲשֶׁר שָׁמְמוּ עָלֶיךָ רַבִּים
כֵּן־מִשְׁחַת מֵאִישׁ מַרְאֵהוּ
וְתֹאֲרוֹ מִבְּנֵי אָדָם׃
a′ 7 (15) כֵּן־יַזֶּה גּוֹיִם רַבִּים
עָלָיו יִקְפְּצוּ מְלָכִים פִּיהֶם
c 7 כִּי־אֲשֶׁר לֹא־סֻפַּר לָהֶם רָאוּ
וַאֲשֶׁר לֹא־שָׁמְעוּ הִתְבּוֹנָנוּ׃

53

d 8 (1) מִי הֶאֱמִין לִשְׁמֻעָתֵנוּ
וּזְרוֹעַ יַהְוֶה עַל־מִי נִגְלָתָה׃
e 6 (2) וַיַּעַל כַּיּוֹנֵק לְפָנָיו
וְכַשֹּׁרֶשׁ מֵאֶרֶץ צִיָּה
f 9 לֹא־תֹאַר־לוֹ וְלֹא הָדָר וְנִרְאֵהוּ
וְלֹא־מַרְאֶה וְנֶחְמְדֵהוּ׃
(3) נִבְזֶה וַחֲדַל אִישִׁים
f′ 9 אִישׁ־מַכְאֹבוֹת וִידוּעַ־חֹלִי
וּכְמַסְתֵּר פָּנִים מִמֶּנּוּ
נִבְזֶה וְלֹא חֲשַׁבְנֻהוּ׃

---

c′ 7 (4) אָכֵן חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא
וּמַכְאֹבֵינוּ הוּא סְבָלָם׃

Is 52, 13—53, 12.

in Valkenburg, Holland.

Übersetzung.

52

(13) „Sieh, Erfolg haben wird Mein Knecht,
wird glorreich und erhaben und hoch sein gar sehr.

(14) Gleichwie über dich viele sich entsetzen mufsten,
so wird auch er einen unmenschlich entstellten Anblick
und eine nicht mehr menschenähnliche Gestalt darbieten.

(15) So wird er viele Völker entsühnen [oder: ‚in Erstaunen versetzen'?];
ihm gegenüber werden Könige verstummen.
Denn etwas, wie es ihnen noch nie erzählt wurde, haben sie geschaut,
etwas, wovon sie noch nie gehört, haben sie vernommen."

53

(1) Wer hat Glauben geschenkt dem, was wir gehört,
und der Arm Jahwes, wem war er geoffenbart?

(2) Wuchs er doch vor Ihm auf wie ein Reis,
wie eine Wurzel aus dürrem Boden.
Er hatte keine Gestalt und keine Pracht, dafs wir ihn ansehen,
noch einen Anblick, dafs wir sein begehren mochten:
(3) verächtlich, wie er war, und nicht mehr unter edle Männer zu rechnen;
Ein Mann der Schmerzen und mit Leiden wohlvertraut,
in einem Zustand, dafs man sein Antlitz von ihm abwandte:
verächtlich und von uns für nichts geachtet.

---

(4) Indessen — unsere Leiden hatte er auf sich genommen;
unsere Schmerzen waren es, die er trug.

e′ 6 וַאֲנַחְנוּ חֲשַׁבְנֻהוּ נָגוּעַ
מֻכֵּה אֱלֹהִים וּמְעֻנֶּה׃

g 6 (5) וְהוּא מְחֹלָל מִפְּשָׁעֵנוּ
מְדֻכָּא מֵעֲוֹנֹתֵינוּ

g′ 6 מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו
וּבַחֲבֻרָתוֹ נִרְפָּא־לָנוּ׃

b′ 10 (6) כֻּלָּנוּ כַּצֹּאן תָּעִינוּ
אִישׁ לְדַרְכּוֹ פָּנִינוּ
וְיַהְוֶה הִפְגִּיעַ־בּוֹ אֶת־עֲוֹן כֻּלָּנוּ׃

---

h 7 (7) נִגַּשׂ וְהוּא־נַעֲנֶה וְלֹא־יִפְתַּח־פִּיו
כַּשֶּׂה לַטֶּבַח יוּבָל

i 6 וּכְרָחֵל לִפְנֵי גֹזְזֶיהָ נֶאֱלָמָה
[וְ]לֹא־יִפְתַּח־פִּיו׃

k 5 (8) מֵעֹצֶר וּמִמִּשְׁפָּט לֻקָּח
וְאֶת־דּוֹרוֹ מִי־יְשׂוֹחֵחַ

h′ 7 כִּי־נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים
מִפֶּשַׁע עַמִּי נֻגַּע לַמָּוֶת׃

k′ 5 (9) וַיִּתֵּן אֶת־רְשָׁעִים קִבְרוֹ
וְאֶת־עָשִׁיר בְּמֹתָיו

---

i′ 6 עַל־לֹא חָמָס עָשָׂה
וְלֹא־נִמְצָא מִרְמָה בְּפִיו׃

l 7 (10) וְיַהְוֶה חָפֵץ דַּכְּאוֹ הַחֹלִי
אִם־יָשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ

m 6 יִרְאֶה־זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים
וְחֵפֶץ־יַהְוֶה בְּיָדוֹ יִצְלָח׃

n 5 (11) מֵעֲמַל נַפְשׁוֹ יִרְאֶה
יִשְׂבַּע בְּדַעְתּוֹ׃

Und, während wir dachten, er sei gestraft,
er sei von Gott geschlagen und gepeinigt,
(5) War er in der Tat für unsere Missetaten verwundet
und zerschlagen für unsere Sündenschulden.
Uns zum Heile war ihm Züchtigung auferlegt,
und durch seine Striemen wurden *wir* geheilt.

(6) Wir waren ja alle, wie Schafe, verirrt,
jeder hatte seinen Irrweg eingeschlagen —
und Jahwe legte die Schuld von uns allen *ihm* auf.

———

(7) Er wurde mifshandelt, während er doch geduldig litt und seinen Mund nicht auftat,
wie ein Lamm zum Schlachten abgeführt;
Wie ein Schaf, das vor seinen Scherern stillehält,
so tat er seinen Mund nicht auf.
(8) Kaum verhaftet und gerichtet, wurde er hinweggetan,
unbeachtet von seinen Zeitgenossen.
Ja, er wurde hinweggeräumt aus dem Land des Lebens,
durch eine Freveltat meines Volkes zu Tode gepeinigt.
(9) Und man wies ihm ein Grab an, wie es Bösewichte haben,
doch eines, wie es ein Reicher hat, bei seinem Tode.

Weil er kein Verbrechen begangen hat
noch Trug in seinem Munde gefunden ward,
(10) Sondern nur Jahwe ihn durchs Leiden zu zermalmen beschlossen hatte,
wenn er sich selber als Sühnopfer hingeben wollte,
So wird er [zum Lohne] Nachkommenschaft sehen, ein langes Leben geniefsen,
und Jahwes Ratschlufs wird durch ihn glücklich vollführt werden.
(11) Die Frucht der Mühsal seiner Seele wird er schauen,
überglücklich durch solche Erkenntnis.

———

l′ 7 יַצְדִּיק צַדִּיק עַבְדִּי לָרַבִּים
וַעֲוֺנֹתָם הוּא־יִסְבֹּל׃
d′ 8 (12) לָכֵן אֲחַלֶּק־לוֹ בָרַבִּים
וְאֵת עֲצוּמִים יְחַלֵּק שָׁלָל׃
m′ 6 תַּחַת־אֲשֶׁר הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ
וְאֶת־פֹּשְׁעִים נִמְנָה
n′ 5 וְהוּא חֵטְא־רַבִּים נָשָׂא
וְלַפֹּשְׁעִים יַפְגִּיעַ׃

Bemerkungen.

1. *Strophik.* Die 26 Verszeilen (die hier oben, bequemeren Druckes halber, in ihre Stichi zerlegt sind) zerfallen dem Inhalt nach symmetrisch in 6 Strophen von 4+4+5+5+4+4 Versen. Die erste Strophe spricht Jahwe; ebenso die sechste (52, 13; 53, 11b „Mein Knecht"). Dafs die letzte Strophe mit der Verszeile, wie es der Text oben zeigt, beginnt, scheint daraus hervorzugehen, dafs Vers *m* noch Jahwe in der „dritten Person" genannt wird und auch in Vers *n*, da einfach in der Rede fortgefahren wird, immer noch der gleiche redet wie in *m*. — Die übrigen Strophen spricht der Prophet, die zweite und dritte zugleich im Namen des Volkes („unsere Schmerzen, unsere Missetaten" usw.). Die zweite Strophe schildert den tiefen Eindruck des Schmerzensmannes auf den betrachtenden Zuschauer; die dritte gibt an, dafs es ein stellvertretendes Sühneleiden ist; die vierte schildert in kurzen, markigen Hauptzügen das Leiden des Jahwe-Knechtes von der gewaltsamen Festnahme bis zum Begräbnis; in der fünften Strophe verkündet der Prophet die Frucht und den Lohn dieses Leidens, die dem grofsen Dulder selber daraus erwachsen; in der letzten Strophe bestätigt und vervollständigt dieses Jahwe selber durch Verheifsung des Heiles für die Welt.

2. *Metrik.* Die Akzentsetzung ist dieselbe, wie in meiner „Metrik". — Wir haben hier wiederum die von uns schon des öfteren (BZ XI [1913] 143—149; XIII 23f) festgestellte und in der „Einführung in die Metrik usw." (Münster 1914) § 7, 1 mit dem Merkbuchstaben **F** bezeichnete Kunstform. Mit Ausnahme der Verse *bb′ dd′*, die weit auseinanderstehen, ist die Ordnung der Verspaare ziemlich übersichtlich *aa′*, *cef f′c′e′*, *gg*, *hik k′k′i′*, *lmn l′m′n′*. Die auffallende Stellung und Länge der Verse *bb′ dd′* ist u. E. so zu deuten: Diese Verse enthalten sehr wichtige Gedanken, die der Prophet tief einprägen will. Dieser Wichtigkeit entspricht einesteils die bedeutende Länge der Verszeilen, anderseits aber auch ihre weit auseinanderliegende Stellung. Denn in dieser Kunstform paaren sich immer je 2 gleichlange Verse: nach Anhören eines Verses ist das Ohr also stets (bei aller Ab-

„Zur Gerechtigkeit führen wird der Gerechte, Mein Knecht, die Vielen,
indem er ihre Sündenschulden auf sich lädt.
(12) Drum will Ich ihm die Vielen zum Anteil geben,
und nach Art mächtiger Sieger soll er Beute verteilen:
Dafür, daſs er sich in den blutigen Tod hingab
und sich unter die Verbrecher rechnen ließs,

Während er die Sündenschuld der Welt trug
und für die Verbrecher Fürsprache einlegte."

wechslung in der Länge der Verse) auf den nächsten gleichlangen Vers gespannt und erst befriedigt, wenn dieser erledigt ist, was im allgemeinen ziemlich bald geschieht. Wenn nun aber der Dichter ausnahmsweise einmal auf den zweiten Vers lange warten läſst, so ist der Zuhörer psychologisch gezwungen, den erstern Vers lange im Geiste festzuhalten; dadurch prägt er sich, wie auch der ihm entsprechende, der endlich nach langem Warten kommt, um so tiefer der Seele ein. Auch in unserem Lied liegt auf dem Inhalt der Verse *bb′ dd′* ein starker Nachdruck.

Ein groſser Teil des Buches Isaias, der zweite Teil desselben wohl ganz, ist in dieser Kunstform F geschrieben. Diese Erkenntnis erleichtert die Textkritik nicht unwesentlich, bzw. zieht ihr ziemlich enge Schranken. Offenbar kann man bei dieser Dichtungsform nicht einen Vers ohne weiteres als „Glosse" erklären; jeder Vers wird ja von einem gleichlangen Genossen begleitet und gegen gewaltsame Entrechtung geschützt. Ja selbst ein Wort zu streichen oder beizufügen ist meistenteils metrisch unmöglich. Die Bewegungsfreiheit des Textkritikers wird auf ein Minimum beschränkt, was der Exegese, wie wir hoffen dürfen, sehr zu gute kommen wird.

Auch auf literarische Fragen, wie z. B.: Sind die ʿEbed-Jahwe-Lieder selbständige Stücke, ohne die der Text auch existenzfähig wäre? wirft die exakte metrische Behandlung des überlieferten Textes meist helles Licht. Davon vielleicht ein anderes Mal.

3. *Textkritik und Übersetzung.* Da es nur darauf ankam, an einem gröſseren und wichtigeren Text aus Isaias die Methode zu zeigen, wie eine verständige Metrik dem Aufbau eines poetischen Stückes nachgehen und dessen gute Textüberlieferung im groſsen und ganzen aufweisen kann, wird hier die Einzelexegese mancher umstrittenen Wörter und Sätze nicht weiter berücksichtigt. Obige Übersetzung ist daraufhin nicht zu prüfen; manches im einzelnen mag wohl besser anders zu fassen gewesen sein. — Im übrigen mögen folgende Bemerkungen zu einigen Versen genügen:

(d) In rhetorischen Fragen sind die Fragewörter (z. B. מִי *wer?* =

niemand) gern emphatisch betont, daher *mî hĕʾemîn*; man könnte aber nach LXX יהוה einsetzen: *Jahwè mī-hĕʾemîn.* — *(f)* Zu *lō-thṓʾar-lō* vgl. „Metrik“ § 5, 1b! — *(c′)* Das zweite הוּא bezeugen Syr. Vulg. und etwa 20 hebr. Kodd. (Kittel). — *(b′)* בּוֹ ist durch den Gegensatz (auf *ihm* ruht *unsere* Sündenschuld) emphatisch betont; daher hier akzentuiert gegen „Metrik“ § 5, 1b. — *(h′)* Da das überlieferte נֶ֫גַע לָמוֹ überhaupt schwer erklärbar ist, LXX hier überträgt ἤχθη εἰς θάνατον, der Parallelismus den Gegensatz von חַיִּים und מָוֶת begünstigt und unsere Kunstform noch einen Vers mit 7 Hebungen benötigt, so ist die Lesung נֻגַּע לַמָּוֶת ziemlich wahrscheinlich gemacht (las LXX vielleicht נִגַּשׁ [als Passiv zu הִגִּישׁ] oder נִגַּשׁ?). — *(k′i′)* Auf die verschiedenen, allbekannten Übersetzungsversuche des ersten dieser Verse will ich hier nicht eingehen, noch obige Übersetzung andern entgegenstellen. Ich bemerke nur: Metrisch ist es notwendig, einem der beiden Verse (gleichviel welchem) 6, dem andern 5 Hebungen zu geben. Wer in *k′* mit manchen Neueren liest וְאֶת־עֹ֫שֵׂי־רָ֫ע, hat mit diesem Wortlaut einen Sechser und kann in *i′* MT beibehalten. Wer in *k′* liest וְאֶת־עָשִׁיר, hat einen Fünfer und mufs *i′* als Sechser lesen, was am besten geschieht, wenn er mit LXX (bezeugt auch durch *It. Kopt. Arm. Georg.* und *NT* 1 Petr 2, 22) liest וְלֹא־נִמְצָא, wo das Verbum auch grammatisch fast unentbehrlich ist: *es war nicht vorhanden* läfst sich kaum durch blofses לֹא ausdrücken. — *(l)* יָשִׂים nach Vulg. und den meisten Erklärern für תָּשִׂים. Der Inhalt der nach obiger Vers- und Strophenabteilung gefafsten Verse *i′l* ist: „weil sein Tod nicht die Folge einer gesetzwidrigen Tat oder Lehre war, sondern eine Tat des Gehorsams gegen Gott und der eigenen Bereitwilligkeit, zur Sühne unserer Sünden zu sterben“. — *(n)* מֵעֲמַל נַפְשׁוֹ fasse ich als Objekt zu יִרְאֶה; die Präposition wird wohl nicht partitiv zu fassen sein, gleichsam „etwas von der Leidensfrucht seiner Seele“ — warum nur *etwas davon?* —, sondern vom Ursprung: „er wird schauen *das aus der Mühsal seiner Seele sich ergebende* (herrliche Resultat)“. — Von den Sechsern sind vielleicht doch besser mit 5 Hebungen zu lesen die Verse *g (w.hū-m.hōlál)* und *i′ (w.lō-mirmá)* nach MT.

Ἐπισκιάζειν Lk 1, 35.

Von Univ.-Prof. Dr Johannes Hehn in Würzburg.

Über die grammatische Bedeutung des Verbums ἐπισκιάζειν, *obumbrare* herrscht Übereinstimmung, dagegen glaube ich für die Frage, welchen besonderen Gedanken der Evangelist Lukas mit dem merkwürdigen Ausdruck verbindet, eine neue Lösung vorschlagen zu können.

Die älteren wie die späteren Exegeten verweisen zur Erklärung des ἐπισκιάζειν zumeist auf Ex 40, 34f; Nm 9, 15. 21f; 1 Kg 8, 10f. Es wird dort berichtet, daſs sich die Wolke im Offenbarungszelte beziehungsweise im Tempel Jahwes über der Lade niederlieſs. Das wird im Hebräischen durch verschiedene Verba ausgedrückt. Ex 40, 34: „Und es bedeckte (וַיְכַס) die Wolke das Offenbarungszelt und die Herrlichkeit Jahwes erfüllte die Wohnung"; ebenso Nm 9, 15: „die Wolke bedeckte (כִּסָּה) die Wohnung". In demselben Sinne wird von der Wolke das Verbum שׁכן „wohnen", „ruhen", „lagern" angewendet Ex 40, 35 (כִּי־שָׁכַן עָלָיו הֶעָנָן), Nm 9, 22 (לִשְׁכֹּן עָלָיו). Nach anderen Stellen „erfüllt" die Wolke oder die Herrlichkeit Jahwes das Zelt oder den Tempel 1 Kg 8, 10f (zweimal das Verbum מָלֵא), Ex 40, 34. Die Septuaginta übersetzt regelmäſsig wörtlich καὶ ἐκάλυψεν ἡ νεφέλη τὴν σκηνήν (Ex 40, 32 = 40, 34 des MT; Nm 9, 15), ἔπλησε 1 Kg 8, 10f, dagegen hat sie Ex 40, 33 (= 40, 35 des MT) das hebräische שָׁכַן durch ἐπεσκίαζεν (ἐπ' αὐτὴν ἡ νεφέλη) und Nm 9, 22 לִשְׁכֹּן durch σκιαζούσης (ἐπ' αὐτῆς) wiedergegeben. Daſs dieser Übersetzung eine besondere Absicht zugrunde liege, ist sicher nicht anzunehmen. Die reichere griechische Sprache gab eben diesen plastischen Terminus an die Hand, und kein Leser des griechi-

schen Textes wird etwas Besonderes darin finden, daſs die Wolke die Bundeslade „überschattete“ und so „verhüllte“. Ist doch von Wolkendunkel und -schatten im AT wiederholt die Rede.

So kann man sich vielleicht auch bei unserer Lukasstelle mit dem Hinweis begnügen, daſs der Evangelist das Verbum ἐπισκιάζειν aus dem griechischen AT entnommen habe, um damit die besondere Gegenwart Gottes zu bezeichnen, dessen Kraft sich auf Maria wie einst die Wolke auf die Bundeslade niederläſst, auf ihr ruht, sie überschattet. Das ist auch die gewöhnliche Auffassung der früheren und der heutigen Erklärer. So sagt z. B. J. Knabenbauer in seinem Kommentar zum Lukasevangelium (Cursus Scripturae Sacrae, Paris 1896) z. d. St.: *Vox haec obumbrabit, ait Lamy, peculiarem summumque modum praesentiae, inhabitationis et operationis Dei indicat, quo spectat nubis obumbratio in tabernaculo foederis (similiter* Reischl, Grimm, Schanz, Fil.)[1]. Es ist nun ohne Zweifel richtig, daſs eine besondere Art der Gegenwart Gottes gemeint ist, aber man sieht nicht ein, wie durch das Verbum „überschatten“ diese „besondere und höchste Art der Gegenwart, Einwohnung und Wirksamkeit Gottes“ ausgesprochen werden soll. Der Engel hätte dann doch besser gesagt: Die Kraft Gottes wird in besonderer Weise bei dir „gegenwärtig“ sein, bei dir „wohnen“, in dir „wirken“. Aber warum gerade „überschatten“, zumal der Schatten das Wesen- und Inhaltlose symbolisiert? Die Wolke wirft einen Schatten, aber kann man „überschatten“ auch so ohne weiteres von der Kraft des Allerhöchsten sagen? Knabenbauer bemerkt zu unserer Stelle etwas weiter unten: *Comparatione quoque cum Act. 5, 15 res illustrari potest . . . , proin uti Petri praesentia corporalis*

[1] Vgl. auch F. X. Pölzl, Kurzgefaſster Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas, Graz 1887, 87; B. Weiſs, Die Evangelien des Markus und Lukas, 6. Aufl., Göttingen 1901, 28 Anm. Am eingehendsten ist die neuere Auffassung begründet von O. Bardenhewer BSt X, 5 (1905) 138—143. Den Hinweis auf diese Schrift verdanke ich der Freundlichkeit J. Sickenbergers, der selbst (Leben Jesu nach den vier Evangelien, Bibl. Zeitfr. VII, Heft 11/12 S. 11) in dem Überschatten „die zarteste Berührung in der materiellen Welt“ sieht.

damna corporis reparavit, ita praesentia Spiritus Sancti in b. Virgine effecit, ut Virgo conciperet. Allein bei Petrus heilt der wirkliche Schatten, und zwar der blofse Schatten, die Kranken; dafs aber Lukas sagen wollte, schon ein vom Allerhöchsten auf Maria fallender Schatten werde diese Wirkung haben, wird niemand behaupten.

P. Schlegg[1] scheint ebenfalls teilweise an den vorübergehenden Schatten als tertium comparationis zu denken, wenn er erklärt: „Der Schatten der göttlichen Kraft schreitet über Maria hin, berührt sie, und göttliches Leben wird geweckt in ihrem Schofse, wie der Sonnenstrahl Leben weckt im Schofse der Erde.“ Was aber Schegg vom Schatten sagen möchte, mufs er selbst vom Sonnenstrahl sagen, weil man eben von einem lebenweckenden Schatten nicht spricht und vom Sonnenstrahl der Kraft des Allerhöchsten nichts im Texte steht.

A. Bisping[2] und einige Andere vergleichen die hebräische Wendung „die Flügel (des Gewandes) über Eine ausbreiten“, die sich als euphemistische Bezeichnung des ehelichen Beischlafs Ruth 3, 9; Ez 16, 8 findet; allein für ἐπισκιάζειν ist ein solcher Gebrauch nicht nachweisbar. Maldonat, der die verschiedenen Deutungen der Väter aufführt, ohne von ihnen befriedigt zu sein, vermutet, das griechische ἐπισκιᾷν stehe für hebr. הֶעֱנֵן *nube obducere, id est, impluere, nam nube pluvia significatur, quasi dicat, fore ut virtus Altissimi sic in virginem impluat, uti eam foecundet atque gravidam efficiat, sicut solet pluvia terram foecundare.* Allein הענן kommt im AT gar nicht vor, aufserdem ist nicht von einer Wolke die Rede, sondern vom Schatten, bei dem an ein *impluere* nicht zu denken ist. Augustins und verschiedener anderer Väter Meinung, es komme die kühlende Eigenschaft des Schattens in Frage, als ob die Kraft des Allerhöchsten das Fleisch der Jungfrau so abkühlen werde, dafs sie ohne irgendwelche wollüstige Empfindung empfangen werde, ist allseitig aufgegeben. Theophylakt scheint dagegen vielmehr die schützende Um-

[1] Evangelium nach Lukas, München 1861, 58.

[2] Erklärung der Evangelien nach Markus und Lukas 159.

schliefsung als Vergleichspunkt zu betrachten, wenn er erklärt, die Kraft des Allerhöchsten werde die Jungfrau bedecken, wie ein Vogel seine Jungen unter den Flügeln vollständig deckt. Maldonat bemerkt dazu, er hätte vielleicht besser gesagt, damit durch die Wärme die Jungen ausgebrütet werden. Allein man sieht hier ohne weiteres, dafs beide Erklärer etwas ganz Fremdes in das ἐπισκιάζειν hineintragen.

Zum Verständnis der von mir vorzuschlagenden Erklärung des ἐπισκιάζειν weise ich zunächst darauf hin, dafs Paulus, von dessen Anschauungen das Lukasevangelium bekanntlich stark beeinflufst ist, Christus an verschiedenen Stellen das „Bild Gottes“ nennt 2 Kor 4, 4 (εἰκὼν τοῦ θεοῦ); Kol 1, 15 (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου), vgl. Phil. 2, 5 11; im Hebräerbrief (1, 3) heifst der Sohn Gottes ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ „Abglanz seiner Herrlichkeit und Ebenbild seines Wesens“. In meiner Abhandlung „Zum Terminus Bild Gottes“[1] habe ich die religionsgeschichtlichen Grundlagen dieser Bezeichnung untersucht und dargelegt, in welch mannigfaltiger Weise das Wort „Bild“ gebraucht wird: die Sterne sind nach babylonischer Anschauung die „Bilder“ der Götter, d. h. deren Erscheinung, ihre sinnliche Manifestation; der babylonische Feuergott Nusku wird das Ebenbild seines Vaters genannt, d. h. er ist diesem wesensgleich; Ea, der Gott weisheits- und kunstvoller Schöpfermacht, ist „das Bild der Götter“ (*Ea-ṣalam-ilāni*), d. h. er ist das Vorbild, nach dem die anderen Götter geschaffen sind. „Bild“ wird dann, wie ich dort gezeigt habe, verschiedentlich im Sinne von „Sohn“ gebraucht, und zwar nicht blofs im Babylonischen, sondern vor allem im AT. Der Sohn ist das „Bild“ des Vaters. Nach Gn 5, 3 erzeugt Adam im Alter von 130 Jahren den Seth „nach seiner Gestalt als sein Bild“. Gott schuf den Menschen als sein Bild[2]. Dazu beachte man, was hier be-

---

[1] Erschienen in der Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern, Berlin 1915, 36—52.

[2] Die Präp. בְּ Gn 1, 26f, gewöhnl. „nach“ seinem Bilde übersetzt, wird man am besten als Beth essentiae fassen; vgl. a. a. O. 45, A. 4.

sonders wichtig ist, daſs Lukas die Stammtafel Christi nicht wie Matthäus bloſs bis auf David und Abraham, sondern auf Gott zurückführt (τοῦ Σήθ, τοῦ Ἀδάμ, τοῦ Θεοῦ). Der Evangelist will damit sagen, daſs der als Gottes Ebenbild geschaffene Mensch Kind oder Sohn Gottes sei. Dazu stimmt, daſs Paulus Christus als den zweiten Adam, den Stammvater eines neuen Menschengeschlechtes betrachtet.

Daſs dieser Ausdruck „Bild Gottes" nicht bloſs semitisch und biblisch ist, sondern zur geläufigen Terminologie auch der Griechen und des Hellenismus gehörte, ersehen wir daraus, daſs auf der Inschrift von Rosette Ptolemaios Epiphanes V als εἰκὼν ζῶσα τοῦ Διός, υἱὸς τοῦ Ἡλίου bezeichnet wird. Nach der altägyptischen Lehre ist der Pharao die lebendige Verkörperung, das Bild des Sonnengottes Rê'[1].

Nach der platonischen Philosophie sind die Ideen die Urbilder der Dinge, diese selbst die Abbilder der Ideen. Diese Lehre hat bekanntlich sehr groſsen Einfluſs auf die alexandrinische Philosophie, besonders auf Philo ausgeübt. Nach ihm herrscht in der Welt das Prinzip der stufenförmigen Nachahmung: die sichtbare Welt hat ihr Urbild in der unsichtbaren Idealwelt, im göttlichen Logos, der Mensch ist das Bild Gottes. Und was für unser ἐπισκιάζειν von besonderem Interesse ist: gelegentlich der Erklärung des Namens *B^eṣalēl* (Βεσελεήλ) Ex 31, 2, den er als ἐν σκιᾷ Θεοῦ deutet, sagt er: „Das Schattenbild Gottes ist sein Logos" (σκιὰ Θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν). „Dieses Schattenbild und sozusagen Nachbild (ἀπεικόνισμα) ist das Urbild (ἀρχέτυπον) der andern; denn wie Gott Vorbild (παράδειγμα) des Bildes ist, das er Schatten genannt hat, so wird das Bild Vorbild von andern." [2]

Dem Hebräer war, wie man auch aus Philos Ausdrucksweise sieht, die Vorstellung Schatten = Bild völlig geläufig. Das hebräische Wort für „Bild" צלם hängt etymologisch höchst wahrscheinlich mit צלם „dunkel sein" zusammen und bedeutet

[1] Das Nähere dazu a. a. O. 49f.
[2] Die Nachweise a. a. O. 50f.

ursprünglich „Schattenbild“[1]. Auch im Griechischen dient σκιά nicht blofs als Sinnbild für eine unbedeutende, wertlose Sache = blofser Schatten, sondern auch zur Bezeichnung des Ebenbildlichen überhaupt: φωνὴ ψυχῆς σκιά, λόγος ἔργου σκιά[2].

Wir haben also als sichere Tatsache: 1. Schatten ist vielfach im Sinne von Schattenbild genommen, woran die bisherigen Erklärer von Lk 1, 35 nicht gedacht haben[3]. 2. Gerade Philo, der ohne Zweifel für die neutestamentliche Terminologie wertvolle Aufschlüsse bieten kann, nennt den Logos σκιὰ τοῦ Θεοῦ, Schattenbild Gottes.

Schatten ist hier natürlich nicht wesenlose Abschattung, wie wir zu denken gewohnt sind, sondern das wirkliche, wahrheitsgetreue Abbild. Paulus hätte Christus statt εἰκὼν τοῦ Θεοῦ auch σκιὰ τοῦ Θεοῦ nennen können. Ἀπαύγασμα τῆς δόξης und χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ des Hebräerbriefes klingt direkt an unser ἐπισκιάζειν an.

Wenn wir uns bei dem ἐπισκιάζειν Lk 1, 35 dies gegenwärtig halten, so ergibt sich eine Erklärung, die 1. dem Sprachgebrauch vollkommen Rechnung trägt, 2. durchaus der paulinisch-lukanischen Anschauungsweise vom Bilde Gottes, dem der Mensch durch die Erlösung wieder gleichgestaltet werden soll, um so selbst zum Kinde Gottes umgeformt zu werden, entspricht.

Der Engel bei Lukas will also sagen: Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten wird sich in dir abschatten, aus dir ein Wesen nach Gottes Bild schaffen, das eben weil es Gottes Bild ist, mit Recht Gottes Sohn genannt wird.

---

[1] Das Nähere a. a. O. 40.

[2] Fr. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache s. v. σκιά; vgl. ferner **σκιαγραφεῖν, σκιαγράφημα, σκιαγραφία.**

[3] Ein Anklang findet sich bei Theophylakt (Enarratio in Ev. Lucae MPG 123 p. 705), der bemerkt, man könne daran denken, dafs, wie der Maler sein Bild zuerst skizziert (σκιάζει), dann erst die vollen Farben aufträgt, so habe der Herr bei der Gestaltung seines Leibes zuerst ein Menschenbild im Schofse der Jungfrau entworfen, das er dann allmählich ausgestaltet habe.

Zu Mt 21, 3^b und Parallelen.

Von Dr P. Basilius Haensler, S. O. Cist., Lektor in Mehrerau.

Wiederholt erklärte man diese Stelle dahin, der Heiland habe sagen wollen, er werde die Eselin und das Füllen gleich nach seinem feierlichen Einzug in Jerusalem dem Herrn derselben zurückführen lassen. Ist dieses nun wirklich der Sinn der Worte: εὐθέως δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς?

Das im Verbum ἀποστελεῖ eingeschlossene Subjekt scheint in der Tat mit dem ὁ κύριος desselben Verses identisch zu sein, da dieses dem ἀποστελεῖ zunächst liegt. Καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ τι, ἐρεῖτε ὅτι ὁ κύριος αὐτῶν χρείαν ἔχει, εὐθέως δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς. Sicher läſst auch dieses Verbum die Übersetzung „zurückschicken" zu. Auch das εὐθέως steht derselben nicht besonders entgegen. Zwar wollte der Herr die erwähnten Tiere nicht nur für einen Augenblick, konnte sie also dem Besitzer derselben auch nicht εὐθέως, d. h. augenblicklich, wieder zurückführen lassen wollen. Aber dieses Adverb braucht auch nicht gerade so gepreſst zu werden. Es kann wohl auch die Bedeutung von „bald" haben. Bei Markus lesen wir: Καὶ εὐθέως αὐτὸν ἀποστέλλει ὧδε (11, 3). Durch das Präsens gegenüber dem Futurum beim ersten Evangelisten wird der Sinn kaum wesentlich geändert; das αὐτὸν erklärt sich daraus, daſs vorher nur des Füllens, nicht aber auch, wie bei Matthäus, der Eselin Erwähnung geschah; auch das beigefügte ὧδε läſst sich begründen bei Festhaltung der oben erwähnten Ansicht. Ein ἐκεῖσε ist nicht zu erwarten. Der Heiland gibt eben hier — so könnte man sagen — den zwei Jüngern, welche das Füllen holen sollten, die Worte, die sie dabei zu sprechen hatten, genau so an, wie sie an Ort und Stelle, d. h. beim Herrn des

Tieres, von ihnen vorzubringen waren. Lukas läſst diese Worte weg und schreibt einfach: ὅτε ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει (19, 31). Johannes endlich führt gar keines dieser von den Synoptikern aufgezeichneten Worte des Herrn an (vgl. 12, 12f). Es scheint also gegen die angegebene Übersetzung bzw. Auslegung der Wortlaut nicht zu sprechen. Man kann eher sagen: würde sich das ἀποστελεῖ bzw. ἀποστέλλει auf τις, d. h. den Fragesteller, nach Lk 19, 33 mit dem Herrn des Füllens identisch, beziehen, so müſste dem εὐθέως ein ἐκεῖνος vorangehen oder nachfolgen, während ein οὗτος, das auf ὁ κύριος zurückwiese, überflüssig ist, wenn sich ἀποστέλλει hierauf beziehen soll.

Aber alle Zweifel sind damit noch nicht gelöst. Zunächst ist, da es sich um einen nur kurzen Satz handelt, das ἀποστέλλει von dem τις nicht so weit entfernt, daſs es sich nicht, und zwar auch ohne ein ἐκεῖνος und trotz des dazwischenliegenden ὁ κύριος, ganz gut auf jenes zurückbeziehen könnte. Ferner lesen wir bei keinem Evangelisten, daſs Jesus nach seinem Triumphzug, also εὐθέως in der Bedeutung von „bald", das Füllen seinem Herrn habe zurückführen lassen, womit freilich nicht gesagt sein soll, daſs es nicht geschehen, sondern nur, daſs es nicht bewiesen sei. Hingegen läſst sich aus dem Evangelium dartun, daſs die Fragenden bzw. Herren des Tieres auf das Wort der zwei Jünger: „Der Herr bedarf desselben", es ihnen für den Heiland ohne weiteres überlieſsen, wenn auch nicht selbst losbanden. Zum ersten Punkt bemerke ich, daſs Mt 21, 10 für den, wie es scheint, noch reitenden Heiland derselbe Ausdruck gebraucht ist wie für den in den Tempel eintretenden, nämlich εἰσελθεῖν (V. 12) und daſs es V. 17, wo sein Weggang nach Bethanien berichtet wird, wieder heiſst: ἐξῆλθεν ἔξω τῆς πόλεως, so daſs man daraus nicht folgern kann, er habe sich zu Fuſs nach Bethanien begeben, was auf eine schon erfolgte Zurückgabe des Füllens an seinen Herrn wenigstens einigermaſsen schlieſsen lieſse. Auch Markus sagt: Καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν ... ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν (11, 11). Lukas und Johannes kommen hier nicht in Betracht. Zum zweiten Punkte sage ich, daſs der Text des zweiten Evan-

geliums lautet: καὶ ἀφῆκαν αὐτούς (11, 6). Der Sinn kann nach dem Zusammenhange nur sein, die Fragenden haben gleich nach der ihnen von den beiden Jüngern auf ihre Frage erteilten Antwort diese zu Jesus zurückgesandt, und zwar mit dem Füllen (V. 7), nicht aber, dafs jene selbst das Füllen losgelöst. Ἀφιέναι liefse zwar die Übersetzung „loslösen" zu, aber es müfste heifsen αὐτόν, da nur von einem Füllen die Rede war. Übrigens spricht das Evangelium selbst klar die Lösung des Füllens durch die zwei Jünger aus (Mk 11, 4. Lk 19, 33), wie diese ja auch vom Herrn dazu beauftragt waren (Mk 11, 2). Bei Lukas folgt ebenso sofort nach der von den zwei Jüngern den Herren des Tieres gegebenen Antwort: Καὶ ἤγαγον αὐτὸν πρὸς Ἰησοῦν (19, 35). Ausschlaggebend ist m. E. der lateinische Markustext: „et dimiserunt eis" — „und sie (die Fragenden) überliefsen es (das Füllen) ihnen (den beiden Jüngern)". [Auch der schon angeführte griechische Text läfst diese Übersetzung zu: „und sie überliefsen es in Bezug auf dieselben".] Und zwar offenbar sogleich, da unmittelbar folgt: „Et duxerunt pullum ad Iesum". Es fällt gleich auf, dafs der Evangelist bzw. Übersetzer hier das nämliche Verbum setzt wie in V. 3: dimittet — dimiserunt. Er scheint mir dadurch andeuten zu wollen, die Fragenden (Herren des Tieres) und nicht der Heiland selbst seien derjenige, von dem Christus gesagt: „Et continuo illum dimittet". Auch ist nun das Präsens ἀποστέλλει des Markus (V. 3) gegenüber dem Futurum ἀποστελεῖ des Matthäus nicht ganz ohne Bedeutung. Es pafst besser zu dem sofort das Füllen hergebenden Herrn des Tieres, als zu dem dasselbe nicht so bald ihm zurückstellenden Heiland. Was also im lateinischen Text des zweiten Evangeliums das „dimittet — dimiserunt" sagen dürfte, das deutet der Evangelist selbst im griechischen mit dem Präsens ἀποστέλλει wenigstens in etwa an. Nebenbei sei bemerkt, dafs einige griechische Bibelausgaben Mk 11, 3 ἀποστελεῖ haben (cf. ed. Col. Agripp. 1861 und 1866) und umgekehrt in einigen bei Mt 21, 3 ἀποστέλλει steht (cf. ed. Lips. 1805 und 1828). Jetzt erhellt auch einigermafsen, weshalb bei Lukas der Zusatz Mt 21, 3b fehlt.

Der dritte Evangelist wird stillschweigend sagen wollen, jener Zusatz: εὐθέως δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς, enthalte Worte Christi, die dieser nicht über sich ausgesagt habe, die den Fragenden, bzw. Herren des Füllens nicht zu melden gewesen seien, während die von ihm aufgezeichneten als vom Heiland gesprochen und auf ihn sich beziehend an die Herren des Füllens auszurichten gewesen und ausgerichtet worden seien (19, 31 34). Der Sinn unserer Stelle dürfte also der sein: Der (die) Fragende(n), bzw. Herr(en) des Füllens werde(n) den beiden Jüngern, welche von Jesus zu dessen Abholung abgeschickt worden, dasselbe unverzüglich überlassen, sobald sie ihn (sie) darum bitten würden mit den Worten: Der Herr bedarf desselben. So natürlich unter der Voraussetzung, dafs der von mir zitierte Text der richtige ist. In der Ausgabe von Nestle (Stuttgart 1901) lese ich nämlich: καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε, in welchem Falle anscheinlich das ἀποστέλλει nur auf das ὁ κύριος zurückgehen könnte, d. h. auf den Heiland.

Hören wir nun einige Exegeten aus der älteren und neueren Zeit über unsere Frage. Schanz bemerkt zu Mk 11, 3: Καὶ εὐθὺς — ὧδε sind nicht Worte der Jünger ... sondern Jesu. Denn es wäre im Auftrag des Herrn der Hinweis auf das Zurückstellen klein und unpassend ... Πάλιν bezieht sich auf die in τί ποιεῖτε τοῦτο liegende Verhinderung. Es ist also zu übersetzen: „so läfst er es alsbald wieder hierher ab“. Sollte das πάλιν wirklich Schrifttext sein, so würde es also nach dieser Erklärung gegen die von mir festgehaltene Ansicht auch nichts beweisen, sondern nur auf den ersten Blick die andere Ansicht zu begünstigen scheinen. Maldonat schreibt: „Quidam intellexerunt, Christum dimissurum, quasi sensus sit, fiet ut Christus simulatque iumentis usus fuerit, ea remittat, ut interpretatur Auctor imperfecti, sed ex Marco manifestum est, id non ad Christum, sed ad dominum pulli esse referendum, quasi dicat: simulatque dixeritis, Dominum opus illis habere, dimittet vobis eos“ (In Mt 21, 3). Der berühmte Exeget weist also für seine Ansicht auch auf Markus hin, aber ohne nähere Begründung. Erasmus paraphrasiert folgendermafsen: „Et si quis ... nihil

aliud respondete quam Domino his opus esse. Ad hanc vocem statim illi sinent abduci. Haec partim ideo facta sunt, ut intelligerent illi, nihil esse incognitum et habere potestatem imperandi quibuscumque vellet et quidquid vellet, si voluisset uti viribus suis, partim ut Iudaei vel hoc argumento agnoscerent illum esse Messiam etc." So zu Mt 21, 3. Ganz ähnlich zu **Mk 11, 3.** Aus dieser Umschreibung erhellt, dafs nach Erasmus die Worte „et confestim dimittet eos" von den Jüngern an die Fragenden nicht auszurichten waren und der Sinn nicht ist, der Heiland werde sofort die Tiere zurücksenden, sondern, die Besitzer derselben werden sie den zwei Jüngern für den Herrn alsbald überlassen. Calmet betrachtet ebendieselben Worte auch kaum als solche, welche die zwei Jünger zu melden hatten, da er sie ganz wegläfst. Er schreibt: „iussos, si quis prohiberet, dicere, his opus esse Iesu Nazareno" (In Mt 21, 3). Natalis Al. schreibt klipp und klar: „Et statim herus, cuius haec iumenta sunt, ea sponte mittet ad meos usus", und: „A vobis (scil. duobus discipulis) huc adduci sinet" (In Mt 21, 3; Mc 11, 3.) Aus der Erklärung des Cornelius a Lapide kann man ebenfalls leicht herauslesen, dafs sich nach ihm obige Worte auf die Herren der Tiere beziehen. Er schreibt: „Noluit Christus invitis auferri asinam cum pullo, quod iure suo summo facere poterat . . . quare . . . eorum inflexit animos, ut solventibus apostolis asinam cum pullo assentirentur, imo cooperarentur" (In Mt 21, 3). Der englische Lehrer bezieht das „et confestim dimittet eos" sowohl auf den Heiland als auf den Besitzer der Tiere. „In hoc ostenditur virtus Christi, quia non propter apostolos dimisissent, nisi hoc fieret opere Christi invisibiliter cor immutantis . . . Item quia dicit confestim, dat intelligere, quod sicut illi statim dimittebant, ipsi etiam statim dimitterent. Vel, ad litteram, quia parum tenebit, quia solum indiget ad diem" (In Mt 21, 3). Dionysius der Kartäuser könnte kaum kürzer und klarer sich über unsere Frage äufsern als mit den Worten: „Et confestim dimittet eos solvi et mihi adduci." Von den lateinischen Vätern, soweit ich bei ihnen nachsah, sieht nur der hl. Hilarius

in dem Dominus, d. h. im Heiland, das Subjekt zu dem „dimittet eos". Seine Worte lauten: „Et si quis interroget, cur ita fiat, respondeant, Domino necessarios ac statim remittendos" (Migne 9, 1034). Doch ist nach einigen Codices emittendos zu lesen (ebd. Fufsnote). Von den Griechen ist derselben Ansicht Euthymius, welcher schreibt: Ὁ Κύριος χρείαν αὐτῶν ἔχει καὶ μετὰ τὴν χρείαν ἀντιστρέφει αὐτοὺς πρὸς τοὺς κυρίους αὐτῶν (ebd. 129, 548). Theophylakt scheint der andern Ansicht zu sein. Er führt wenigstens den betreffenden Zusatz — Mk 11, 3b — (nach ihm ἀποστελεῖ) bei der Erklärung gar nicht an. Εἶπεν ὅτι κωλυθήσονται, εἶτα εἰπόντες ὅτι ὁ Κύριος χρήζει αὐτοῦ, ἐαθήσονται (ebd. 123, 612). Ebenso der hl. Chrysostomus: Καὶ γὰρ ἀμφότερα ὁμοίως θαυμαστὰ ἦν, καὶ εἰ εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες ὅτι ὁ Κύριος αὐτῶν χρείαν ἔχει, παρεχώρησαν καὶ οὐκ ἀντέστησαν, καὶ ταῦτα οὐκ αὐτὸν ὁρῶντες, ἀλλὰ τοὺς μαθητάς (ebd. 58, 627). In Bezug auf Origenes verweise ich auf das im Markuskommentar von Schanz Gesagte (Freiburg 1881, 338 Anm.). Die neueren Erklärer dürften sich fast alle als Subjekt zu dimittet den Besitzer der Tiere denken. Es ergibt sich dies teils aus ihrer Übersetzung, teils aus ihrer Erklärung zu diesem Verse. So übersetzt z. B. Schneedorfer: „Und sogleich (auf der Stelle) wird er sie gehen lassen", und bemerkt dann: „Der Eigentümer, dessen Herz Jesus gut kannte und lenkte, machte ihnen wirklich keine Schwierigkeiten." So zu Matthäus (Prag 1909, 206). Ganz ähnlich zu Markus (ebd. 1910, 118). Nur bei Gratz (Tübingen 1823, 2. Teil 344) lese ich noch: „Einige übersetzen: Er (der Eigentümer) wird sie gleich schicken; andere: Er (Jesus) wird sie (sobald er in Jerusalem angelangt sein wird) gleich wieder zurückschicken."

So glaube ich denn, dafs die Erklärung, welche in dem Besitzer des Tieres das Subjekt zu „dimittet" sieht, die richtigere ist.

Zu Jo 20, 9.

Von Dr P. Basilius Haensler, S. O. Cist., Lektor in Mehrerau.

Vor ein paar Jahren fragte mich jemand über einige Schriftstellen, die sich auf die Auferstehung des Herrn beziehen. Wenn ich mich nicht täusche, war folgende darunter: Οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφήν, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. Über diese kurz in folgendem.

Beim ersten Durchlesen dieses Textes kann es einem leicht begegnen, daſs man das τὴν γραφήν übersieht. Der Sinn der Stelle wird dadurch nicht klarer. Wie sollten, denkt man dann unwillkürlich, Petrus, das Haupt der Apostel, und der gleichfalls vom Herrn sehr bevorzugte Johannes, von denen hier nach dem Zusammenhange die Rede ist, wie sollten diese nicht gewuſst haben, daſs Christus von den Toten auferstehen werde? Hatte ja doch der Heiland dreimal allen Aposteln, Petrus, Jakobus und Johannes aber noch eigens gleich nach seiner Verklärung (Mt 17, 9) seine Auferstehung deutlich vorhergesagt. Indessen steht eben τὴν γραφήν dabei, wodurch der Schleier der etwas dunkeln Stelle ein wenig gelüftet wird. Die Apostel waren nun einmal vor ihrer Berufung Fischer und nicht Schriftgelehrte; sie werden sich kaum viel mit der Heiligen Schrift befaſst haben, und wenn diese ihnen als frommen Israeliten auch nicht ganz unbekannt sein konnte, es entging ihnen gewiſs doch manches bei der etwaigen privaten Lesung derselben, sowie bei deren Vorlesung bzw. Erklärung seitens der Priester usw. Auch in der Schule Christi wurden sie in deren Sinn, wie es scheint, nur nebenbei, so recht aber erst von dem auferstandenen Heilande eingeführt (Lk 24; 27, 45). Aber die Schwierigkeit ist hiermit noch nicht ganz

beseitigt. Wie konnten die Apostel, fragt man sich nun weiter, auch die Schrifttexte nicht wissen, die von der Auferstehung Christi handeln, da doch dieser unter Berufung auf die Heilige Schrift jene Auferstehung ihnen vorher verkündigt hatte? Lk 24, 44 ist dies letztere doch wohl angedeutet. Die Worte lauten: „Et dixit ad eos: Haec sunt verba, quae locutus sum ad vos, cum adhuc essem vobiscum, quoniam necesse est impleri omnia, quae scripta sunt in lege Moysi et prophetis et psalmis de me.“ Der übernächste Vers: „Et dixit eis: Quoniam sic scriptum est et sic oportebat Christum pati et resurgere a mortuis tertia die“, darf wohl auch als kurze Erklärung zu den schon angeführten Worten des Verses 44 angesehen werden, obwohl er Worte des Auferstandenen mitteilt, die dieser nicht wie die vorigen ausdrücklich als solche bezeichnet, die er schon im noch sterblichen Leibe gesprochen. Diese Worte beleuchten in etwa die weil allgemeineren, auch dunkleren Worte de me; anderseits erhält aber auch Vers 46 Licht von Vers 44 durch das in lege Moysi et prophetis et psalmis. So hätte also der Heiland sein Leiden und seine Auferstehung seinen Jüngern vorausgesagt in der Weise, dafs er sie an der Hand der Heiligen Schrift ihnen zeigte, wie er in seinem verklärten Zustande der Auferstehung diese seinen Jüngern ja auch zeigte und begründete mit derselben Heiligen Schrift. Dies führt uns zu unserer Frage zurück. Wie konnten die Apostel die Schrift, d. h. solche Stellen derselben nicht kennen, die sie aus dem Munde ihres göttlichen Lehrmeisters hörten und erklärt bekamen? Ich glaube, man kann verschiedene Antworten hierauf geben. Man kann einmal etwas so zu einer bestimmten Zeit nicht wissen oder kennen, dafs man es, und zwar auch nicht einmal unvollkommen, zuvor wufste oder kannte. In diesem Sinne kann offenbar das Nichtwissen bezw. -kennen an unserer Stelle nicht gefafst werden. Man kann ferner etwas zu einer bestimmten Zeit so nicht wissen, dafs man es nur dann nicht mehr weifs oder, was dasselbe ist, dafs man etwas einmal irgendwie gewufst, aber dann ganz oder teilweise vergessen

hat. Könnte das Οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν vielleicht so erklärt werden? Wir lesen über die heiligen Frauen, daſs sie sich erinnerten der Worte Jesu über sein Leiden und seine Auferstehung, aber erst auf die Worte der Engel hin: „Recordamini qualiter locutus est vobis ... dicens: Quia oportet Filium hominis die tertia resurgere“ (Lk 24, 6 f). Konnten nun diese vorübergehend sich nicht erinnern der Vorhersagungsworte des Herrn über seine Auferstehung, so braucht man es auch nicht befremdend finden, wenn die Apostel dieselben bzw. wohl nur deren Begründung durch die Heilige Schrift für kurze Zeit vergessen haben sollten; denn die Frau bleibt hinter dem Manne, was die Treue des Gedächtnisses betrifft, für gewöhnlich nicht zurück, übertrifft ihn darin eher. Man könnte nun freilich mit einigem Rechte entgegenhalten, den Frauen sei nicht so unmittelbar vom Herrn seine Auferstehung vorhergesagt worden wie den Jüngern, weshalb jene leichter als diese die Vorhersagung vergessen konnten. Aber ich meine, bei der dritten Ankündigung war die Salome dabei (Mt 20, 20), woraus man schlieſsen darf, daſs auch noch andere Frauen anwesend waren. Waren die Worte auch an die Apostel gerichtet, die Frauen konnten sie doch wohl gehört haben. Auch hatte ganz kurz vor seinem Leiden der ihn salbenden Maria oder doch in ihrer Gegenwart der Heiland seinen nahen Tod verkündet (Jo 12, 7), wie sollte er seine Auferstehung den Frauen verborgen gehalten oder nur mittelbar ihnen geoffenbart haben? So konnten also, absolut gesprochen, auch die Apostel die Worte des Herrn über seine Auferstehung, um so mehr die genauere Begründung derselben durch die Heilige Schrift ganz oder teilweise für kürzere oder längere Zeit vergessen haben. Aber der Evangelist hätte sich wohl anders ausgedrückt, hätte er dies sagen wollen.

Man kann auch etwas in einem bestimmten Augenblick so nicht wissen, daſs man es in selbem weiſs und nicht weiſs und schon früher gewuſst und nicht gewuſst, d. h. nicht recht begriffen, nicht ganz erfaſst und verstanden hat. Dies scheint mir hier zuzutreffen. Man braucht nur die unmittelbar auf

die Vorhersagungsworte der Auferstehung folgenden Worte zum Vergleiche heranzuziehen und man wird sich mit dieser Ansicht befreunden oder doch sie nicht aufser Betracht lassen. „At illi ignorabant verbum istud et erat velatum ante eos, ut non sentirent illud: et timebant eum interrogare de hoc verbo.“ So lesen wir bei Lk 9, 45. Derselbe drückt sich noch stärker aus 18, 34. „Et ipsi nihil horum intellexerunt, et erat verbum istud absconditum ab eis, et non intelligebant quae dicebantur.“ Beim ersten Evangelisten finden wir eine solche Angabe nicht, beim zweiten nur 9, 31 mit den Worten: „At illi ignorabant verbum, et timebant interrogare eum.“ Zugleich ist in den zuerst angeführten Worten der tiefere Grund für dieses Nichtverstehen der Apostel angegeben. Es war so der göttliche Wille, abgesehen davon, dafs im Inhalte der Vorhersagung selbst auch eine Ursache des Nichtverstehens lag. Die Apostel wufsten also wohl die Ankündigungsworte der Auferstehung, wenn ich so sagen darf, materialiter, aber nicht formaliter, sie erfafsten sie u. a. aus demselben Grunde nicht, aus dem die beiden Emmausjünger den Auferstandenen selbst nicht sofort erkannten. Über diese sagt der Evangelist: „Oculi autem illorum tenebantur, ne eum agnoscerent“ (Lk 24, 16). So braucht man sich also über den johanneischen Bericht (20, 9) nicht allzusehr zu wundern. Das Nichtwissen der Apostel erklärt sich sehr leicht aus dem Ratschlusse Gottes, dem Geheimnis der Auferstehung, und falls es mit Vergefslichkeit verbunden war, ist diese teils natürlich zu erklären, teils ebenfalls auf den Willen bzw. die Zulassung Gottes aus weisen Absichten zurückzuführen. Manche Exegeten, darunter A Lapide, Thomas Aq., Augustin, suchen dieses Nichtwissen der Schrift seitens der Apostel zu erklären bzw. zu entschuldigen auch mit der oftmaligen figürlichen Redeweise des Herrn, die bewirkte, dafs die Jünger vieles, was buchstäblich zu nehmen war, bildlich fafsten. Man wird nicht viel dagegen einwenden können. Auf die alte Kontroverse über das Verhältnis unseres Verses zum ἐπίστευσεν des vorhergehen-

den gehe ich nicht näher ein. Nach Augustin (Migne, Patres latini 35, 1955) und vielen andern bezieht sich das credidit auf den Glauben des Johannes (und Petrus) an die Wegnahme des Leichnams Jesu. Das Grab, das er (sie) leer fand(en), hätte ihn (sie) ähnlich wie Magdalena (Jo 20, 2) zu dieser Meinung geführt, welchen Schlufs zu ziehen eine genaue Schriftkenntnis unmöglich gemacht hätte. Nach Chrysostomus hingegen (Migne, P. gr. 59, 465), dem die meisten Exegeten folgen, führte die Besichtigung des Grabes, das leer und wohl in Ordnung war, Johannes (und Petrus) zum Glauben an Christi Auferstehung. Seine (ihre) Schriftkenntnis hätte ihn (sie) nicht hierzu gebracht, da sie eben sehr mangelhaft war. Thomas Aq. führt beide Auslegungen an, ohne sich für die eine oder andere zu entscheiden. Meines Erachtens kann man leicht beide Ansichten verbinden. Im ersten Augenblick mochte das leere Grab Johannes (und Petrus) an einen Leichendiebstahl denken lassen, da sie die Schrift viel zu wenig kannten; der wohl bald in ihm (ihnen) aufsteigende Gedanke an das auch in schönster Ordnung sich befindende Grab erklärte ihm (ihnen) die Wegnahme des Leichnams für sehr unwahrscheinlich, die Auferstehung dagegen für sehr wahrscheinlich, ja natürlich sicher und gewifs; zum vollendeten übernatürlichen Glauben an die Auferstehung Christi gelangte(n) er (sie) aber nicht unabhängig von der Heiligen Schrift, sondern unter anderem dadurch, dafs der Auferstandene selbst ihm (ihnen) und allen Aposteln dieselbe erklärte. Bei richtigem Schriftverständnis wäre der Augenschein, der Beweis, den das leere, aber wohlgeordnete Grab lieferte für die Auferstehung, kein Bedürfnis oder Erfordernis für sie zum wahren übernatürlichen Glauben an den auferstandenen Heiland gewesen. Hiermit darf ich schliefsen.

Nochmals zu Röm 4, 19 (Gn 25, 1 f).

Von Dr P. Basilius Haensler, O. Cist., Lektor in Mehrerau.

Bald nach dem Erscheinen meines Artikels über obige Stelle in dieser Zeitschrift (XII 168—175) erhielt ich einen Brief, dessen Absender meint: „Abraham konnte schon vor natum Isaac von der Ketura Kinder haben, ja mufste sie haben, wenn man nicht zum Wunder Zuflucht nehmen will.“ Hierauf sage ich ganz einfach: Man soll nicht wundersüchtig, aber auch nicht wunderscheu sein; da nun im betreffenden Artikel, wie ich glaube, gezeigt worden ist, dafs viele und grofse Männer fast aller christlichen Jahrhunderte hier ein Wunder annehmen zu müssen glauben, so darf man doch wohl ruhigen Herzens einer solchen Ansicht beipflichten. Übrigens sind die Worte „mufste sie haben“ usw. nicht nur nicht über jeden Zweifel erhaben, sondern etwas gewagt, da a. a. O. Männer von nicht geringem Ansehen angeführt wurden, welche den Patriarchen und zwar ohne Wunder erst nach Isaaks Geburt mit Ketura Kinder zeugen lassen. Der Adressant geht noch weiter. „Abraham konnte ganz gut schon von der Ketura sechs Kinder haben, bevor er die Saraj zur Frau nahm.“ Hierauf gebe ich folgende Antwort: Entweder hätte Abraham in diesem Falle diese sechs Kinder gehabt von Ketura, ohne dafs diese seine Frau oder auch nur Nebenfrau gewesen wäre, was bei einem solchen Manne nicht leicht annehmbar ist. Oder von Ketura als seiner Nebenfrau; aber eine solche nahm Abram wohl nicht vor Saraj seiner Frau, sondern entweder nach oder gleichzeitig mit ihr. Ex 21, 9 ist m. E. nicht sehr klar und gilt für die Zeit nach der Gesetzgebung. Oder endlich von Ketura als seiner Frau, wofür ich aber weder

in der Heiligen Schrift noch in der Überlieferung irgend einen Beleg finde. Und wie hätte auch Abram zur Zeit der ersten Verheifsung eines Sohnes auf Eliezer als seinen Erben hinweisen können, wenn er bereits sechs eheliche Kinder gehabt hätte? Noch mehr: Wie diese letzteren hier ganz unerwähnt lassen? Und wieder: Wie hätte er bei Isaaks Verheifsung nur Ismael genannt, vor dem doch ebendieselben sechs, als Kinder von seiner ersten Frau in der einen oder andern Hinsicht, den Vortritt gehabt hätten, wenn auch jener kaum hätte mit Stillschweigen übergangen werden dürfen? Doch hören wir weiter. „Hier (Gn 15, 1f) ist gesagt, dafs Eliezer nicht Erbe sein solle, weil er nicht von Abraham erzeugt sei; daraus folgt aber nicht, dafs ein Kind schon deshalb erbberechtigt gewesen sei, weil es von Abraham erzeugt worden, es sollte von Abraham aus Sara, seiner eigentlichen Frau, erzeugt worden sein als Stammhalter." Antwort: Nach Gn 15, 1 f geschah wohl das Wort des Herrn an Abram, dafs ein aus dessen Lenden hervorgehender Sohn, und nicht Eliezer, der Erbe sein werde; dagegen ist an diesem Orte m. E. nicht gesagt, der Damaszener werde deshalb nicht der Erbe sein, weil er von Abram nicht abstamme. Doch kann man dies hingehen lassen. Es soll ohne Frage gesagt sein, man müsse nur zwischen erbberechtigten und nicht erbberechtigten Kindern des Patriarchen unterscheiden, um leicht einzusehen, dafs jener vor Isaaks Geburt bzw. vor seiner Heirat mit Saraj schon sechs Kinder von Ketura haben konnte. Allein Abraham unterscheidet nicht so vor Isaaks Geburt. Später freilich (vgl. Gn 25, 5 f). Er sagt ganz einfach: „Ich gehe kinderlos dahin"; „Mir aber hast du nicht Nachkommenschaft gegeben" (Gn 15, 2 3). Dies wären denn doch mindestens sehr merkwürdige Worte, hätte Abram damals bereits sechs, wenngleich nicht erbberechtigte Kinder von Ketura gehabt. Gerade der Umstand, dafs Abram bei dieser Gelegenheit Eliezer als Erben nannte, zeigt an, dafs er nicht sagen wollte, er habe keine erbberechtigten, wohl aber andere Kinder, sondern, er habe gar keine Kinder; denn

die Ketura-Söhne, die ihm ohne Zweifel viel näher gestanden hätten als Eliezer, hätten weit mehr Anrecht als dieser auf die Erbschaft gehabt und wären vor diesem als Erben genannt worden. Von Ismaels Geburt an bis zu der Isaaks wäre wohl die Sache wesentlich die gleiche geblieben. Die Ketura-Söhne wären nächst Ismael Erben Abrahams gewesen. Nun sprach aber dieser bei Isaaks Verheifsung: „Möge nur Ismael leben vor dir" (Gn 17, 18). Diese, grofse Freude und Zufriedenheit verratenden Worte lassen erkennen, dafs Abraham damals als seinen einzigen Erben den Ismael ansah. Die Ketura-Söhne wurden mit keiner Silbe erwähnt, obwohl dies sehr leicht hätte geschehen können, auch wenn sie bis auf weiteres nicht Miterben Ismaels gewesen sein sollten, da hier nicht ausdrücklich, wie früher, vom Erben die Rede ist. Sie scheinen wirklich noch gar nicht am Leben gewesen zu sein. Nun wieder weiter: „Agar wird in der Heiligen Schrift nirgends Konkubine genannt." Ich meinte anders im erwähnten Artikel und meine es noch. Gn 25, 6 lese ich: „Filiis autem concubinarum largitus est munera." Ich verstehe hierunter Agar und Ketura, von welchen die Heilige Schrift schon geredet hat. Gn 25, 5 f scheinen alle Kinder Abrahams angegeben zu sein; es sind Isaak die Söhne der Konkubinen gegenübergestellt unmittelbar vor dem Bericht über Abrahams Tod. Jener wird Universalerbe, diese sind Legatare. Wo blieben nun Ismael und die Ketura-Söhne, wären sie mit den „filiis concubinarum" nicht identisch? Ismael brauchte, obwohl er eine gewisse Mittelstellung einnahm, nicht mit Namen genannt zu werden. Er ist, mit den Ketura-Söhnen verglichen, Sohn Abrahams, mit Isaak aber verglichen Sohn der Konkubine, ähnlich wie das, was zwischen zwei Extremen liegt, mit dem einen verglichen, das andere zu sein scheint. Auch ist ja hier nicht gesagt, dafs alle Konkubinensöhne gleichwertige Geschenke erhielten, und konnte daher der Sohn der Agar sehr wohl mehr als die Ketura-Söhne erhalten haben. Einen gewissen Vorrang besafs dieser unzweifelhaft vor den Kindern Keturas. Den Grund dafür finde ich nicht nur darin,

dafs er aus Agar von Abraham auf Wunsch Sarajs, deren Stelle Agar bei diesem Akte gleichsam vertrat, gezeugt wurde, Sarajs, sage ich, welche die Mutter des Erben und Trägers der Verheifsung werden sollte; sondern auch darin, dafs Gott ausdrücklich versprach, „Ismael zu segnen, ihn fruchtbar zu machen überaus, zwölf Fürsten aus ihm hervorgehen zu lassen, ihn zu einem grofsen Volke zu machen" (Gn 17, 20). Man könnte nun freilich einwenden — der Fragende tut es auch teilweise —: Wäre Ketura eigentliche Frau Abrahams gewesen, so müfsten ihre Kinder dem Ismael vorgehen. Antwort: Dies mufs dem über Ismael bereits Gesagten zufolge nicht simpliciter, sondern nur secundum quid zugegeben werden. Fernerer Einwand: Ketura würde dann stets uxor genannt werden. Aber auch dies darf negiert werden. Sie wird, wie schon das letztemal gezeigt wurde, bald uxor bald concubina genannt. Die erste Bezeichnung kann darauf hinweisen, dafs sie eigentliche Frau Abrahams war, die zweite, dafs sie trotzdem, mit Sara verglichen, eine ähnliche Stellung einnahm wie eine Konkubine. Agar hingegen wird Frau genannt, weil sie bei der Zeugung Ismaels Saraj, die Frau des Patriarchen, vertrat, oder später (unter dem Namen Ketura) Frau desselben wurde; Konkubine aber, weil sie dies wenigstens eine Zeitlang tatsächlich war. Weiter: Die Ketura-Söhne werden nie Söhne Abrahams genannt (vgl. Gn 25, 4. 1 Chr 1, 32 f), Ismael dagegen immer (vgl. Gn 17, 23 25 und 25, 9 12). Antwort: Mit Ausnahme von Gn 25, 6. Zudem werden sie es implicite, insofern es von Ketura heifst, dafs Abraham sie zur Frau genommen und diese ihm dieselben gebar, m. E. nach dem Zusammenhang qua uxor (Gn 25, 1 f). Vielleicht sollte auch damit gesagt werden, dafs Ismael ihnen vorgehe, obwohl sie aus rechtmäfsiger Ehe von Abraham abstammten. Der Fragesteller meint ferner: „Die Annahme eines Wunders macht unverständlich, wie Ismael, der nur natürlich geborne Sohn Abrahams, Sohn Abrahams genannt wird (1 Par 1, 28), während bei deren Erzeugung durch Abraham ein wunderbarer Eingriff Gottes vorläge, nur Söhne der Ketura, der

Konkubine Ketura genannt werden." Antwort: Trotz dieses Vorzuges konnten die Ketura-Kinder doch aus den schon angeführten Gründen Ismael nachstehen, und dies auch bezüglich der Benennung in der Heiligen Schrift (vgl. übrigens die Antwort auf den vorhergehenden Einwand). Noch auf Röm 4, 20 wird vom Fragesteller hingewiesen mit den Worten: „Auch steht im Römerbrief ausdrücklich, dafs Abrahams Glaube und Vertrauen auf die Verheifsung (Isaaks) von Gott das Wunder erwirkt. Wo steht denn auch nur das geringste von einer solchen Verheifsung in Bezug auf Ketura und deren Söhne, auf Grund welcher Verheifsung Abraham durch Glauben und Vertrauen ein wunderbares Eingreifen Gottes zur Erzeugung der Söhne der Konkubine Keturas herbeigeführt hätte?" Antwort: Aus dem Vordersatz, dessen Richtigkeit ich nicht untersuchen will, folgt nicht notwendig der daraus in Frageform abgeleitete Schlufssatz, abgesehen davon, dafs das blofse Schweigen der Heiligen Schrift über etwas dasselbe noch nicht ausschliefst. Es liegt hier die sogenannte argumentatio probabilis oder dialectica vor. Gott konnte dem greisen Abraham, ohne sie ihm zu verheifsen oder einen Akt des Glaubens und Vertrauens an die etwaige Verheifsung von ihm zu fordern bzw. zu erhalten, nach Isaak von Ketura oder sonst einer Frau Kinder schenken, auch falls ein wunderbarer Eingriff Gottes sicher nötig war, was in unserm Falle nicht allgemein angenommen wird. So erhielt z. B. Elkana von der unfruchtbaren Anna den Samuel, ohne dafs dieser verheifsen worden wäre. „Gott hat erhört", nicht „Gott hat verheifsen" nennen die Eltern das ihnen wunderbarerweise geschenkte Kind; und Zacharias, hoch betagt, von der ebenfalls im Alter vorgerückten und unfruchtbaren Elisabeth Johannes, obwohl bei dessen Verkündigung der Vater gezweifelt hatte. Auf den Einwand: „Falsch ist also der Schlufs: Abraham hat nach Isaak noch Kinder erzeugt, weil ihm die Zeugungskraft geblieben ist (der Vordersatz ist ja gar nicht erwiesen — petitio principii —); ist ihm aber die Zeugungskraft geblieben, so konnte er mit Ketura auch nach

Isaak noch Kinder erzeugen (circulus vitiosus)" auf diesen Einwand sage ich einfach in forma: Nego suppositum. So wurde und wird von keinem der von mir angeführten Exegeten argumentiert. Die Gründe für die chronologische Auffassung sind zerstreut im letzten und in diesem Artikel enthalten, und ist schon a priori undenkbar, daſs so viele und darunter wahrhaft groſse Männer einen solchen „Beweis" geführt hätten. Ich schlieſse nun, da die weiteren Einwendungen des Fragenden sich auf den mystischen Sinn der Stelle beziehen, auf den einzugehen ich weder Lust noch Zeit habe. Dieses alles sine ira et studio, salvo iudicio melioris.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1916** und das Format 8⁰ sind bei Büchern weggelassen.)

C. Das Neue Testament.[1]

a) Allgemeines und zu mehreren Themata Gehöriges.

Smith, G. B., What shall the systematic theologian expect from the New Testament scholar? (AmJTh XIX 383—401): Da der Verf. im NT ewige Wahrheiten und vorübergehend festgehaltene Meinungen (z. B. Dämonenglaube) scheidet, erwartet er vom ntl Forscher vor allem die Feststellung der historischen Zusammenhänge ohne Rücksicht auf die Geltung der betr. Wahrheit.

Berkhof, L., *New Testament introduction (or Special Canonics)* (352. Grand Rapids, Mich., Eerdmans-Sevensma Co. $ 2.—): Ein Lehrbuch, das gut orientiert (nach W. P. Armstrong, PrthR XIV 334 f).

Kolmodin, A., *Inledning till Nya Testamentets skrifter.* 2. delen (Handböcker i Teologi III: VI u. 433—736 u. XII. Stockholm 1915, Norstedt & Söner. *Kr* 8.—): Über den 1. Teil vgl. BZ XIII 163. In diesem Bande werden die Evv, die Apg und Apk in konservativem Sinne behandelt. Ein Schlufskapitel skizziert die Kanon- und Textgeschichte (nach E. Eidem, ThLz XLI 100 f).

Die Heilige Schrift *des Neuen Testaments übersetzt und erklärt.* Lieferung 13 und 14: *J. Sickenberger, Geschichte des Neuen Testaments. P. Dausch, Die drei älteren Evangelien* (S. 1—80, 81—160. Bonn, Hanstein. à *M* 1.20): Das i. J. 1912 begonnene ntl Bibelwerk (s. BZ X 195), das man, um einen kurzen Namen zu gebrauchen, vielfach nach dem damaligen Herausgeber die „Tillmannbibel" nannte, tritt mit diesen beiden Lieferungen in ein neues Stadium seiner wechselvollen Geschichte. Die mit der 6. und 7. Lieferung (vgl. BZ XI 211) begonnene Erscheinungsweise, wonach jeder Kommentar selbständig publiziert wurde, ist jetzt wieder aufgegeben; der alte allgemeine Titel ist wieder vorangedruckt. Nur der Verlag hat gewechselt, der Herausgeber nennt seinen Namen nicht mehr und die gelbe Farbe des Umschlags hat sich in ein freundliches Blau verwandelt. Der Inhalt der neuen Lieferungen ist aber im Wesentlichen identisch mit den Lieferungen 1 und 3. Meine „Geschichte des NT" ist wiederum abgedruckt worden, wobei neuere Literatur nachgetragen und ein kurzer Absatz über die Äufserungen des kirchlichen Lehramts zur Bibelwissenschaft und ihre Bedeutung eingetragen, sonst aber nichts Wesentliches geändert wurde. Hingegen ist in der Synoptikererklärung eine fundamentale Änderung eingetreten. Anstatt F. Maier spricht nun P. Dausch, d. h. statt eines der Zweiquellentheorie sehr freundlich gegenüberstehenden Exegeten einer ihrer schärfsten Gegner. D.s Darlegungen über die synoptischen Fragen geben die Anschauungen seiner Monographie (s. BZ XII 422) wieder, nur erhebt er mir gegenüber nicht mehr direkt den Vorwurf einer Disharmonie mit Bibelkommissionsent-

[1] Vgl. die Anm. BZ XIII 356.

scheidungen, obwohl er meinen Lösungsversuch bespricht und ablehnt. Eine Diskussion mit D. wäre deshalb sehr erschwert, weil er in seinen jetzigen Darlegungen stärker wie früher zu erkennen gibt, dafs er der Traditionshypothese einen sehr weitgehenden Einflufs zuschreibt. Würde ich ihn bitten, einmal die bis ins Einzelnste gehende Übereinstimmung im Zeugnis Jesu über den Täufer Mt 11, 7ff = Lk 7, 24ff zu betrachten und sich zu fragen, ob hier nicht der Schlufs auf eine gemeinsame Quelle einfach „zwingend" ist (falls nämlich, wie auch D. annimmt, Lk nicht direkt von Mt abhängig ist), so würde er unbeweisbare Angleichungen des Mt an Lk oder Textmischungen annehmen oder, falls ihm dies Brett doch zu schwankend erschiene, auf die mündliche Tradition rekurrieren — also fast ein Wunder behaupten. Im Übrigen klingt das Resultat D.s doch recht resigniert: eine glatte, runde Formel zur Lösung des Problems, das erst das 19. Jahrhundert in seiner ganzen Gröfse erkannt habe, könne niemals gefunden werden. In der Einzelerklärung, die bis Mt 8, 27 reicht, also so wichtige Partien wie Kindheitsgeschichte und Bergpredigt umfafst, spielt das Synoptische Problem keine besondere Rolle mehr — auch ein Beweis dafür, dafs die Lösung einer solchen literarischen Frage nicht von wesentlicher Bedeutung zu sein braucht. Was D. in der Erklärung ausführt, beweist, dafs nunmehr ein Exeget das Wort hat, der mit den Problemen schon lange vertraut ist und aus dem Vollen schöpft.

Estlander, B., *De bibliska berättelserna på historik grund* II: *Nya Test.* (Stockholm, Norstedt & Söner. *Kr* 2.50).

b) Allgemeines über den Text.

1. Textkritik.

Buchanan, E. S., *Ancient testimony to the early corruption of the Gospels* (Bs LXXIII 177—191): Stellt vorhieronymianische Zeugnisse zusammen, die beweisen, dafs der Evv-Text Veränderungen ausgesetzt war, und die Horts Sicherheit in seiner Textkritik zu erschüttern imstande sind.

Harnack, A. v., *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament.* VII: *Zur Revision der Prinzipien der neutestamentlichen Textkritik. Die Bedeutung der Vulgata für den Text der Katholischen Briefe und der Anteil des Hieronymus an dem Übersetzungswerke* (IV u. 130. Lp., Hinrichs. *M* 4.—): Gibt eine griechische Rückübersetzung des Corpus Catholicum nach der Vulgata mit textkritischem Apparat. Dann untersucht er die Art der Übersetzung bei den einzelnen Briefen (über 200mal Abweichung vom Consensus der vier Hauptausgaben). Die Übersetzung von 1 u. 2 Jo, 1 Petr und Jud war eine Interlinearübersetzung. Bei Jak läfst sich die Arbeitsweise des Hieronymus erkennen. Er hat den Bobbiensis verbessert ohne Rücksicht auf griechische Texte. H. schliefst nun aus allem auf den hohen textkritischen Wert der Vulgata. Man dürfe Bℵ nicht zuviel trauen, sondern stehe „dann auf sicherstem Boden, wenn Vulg. und irgend eine orientalische Übersetzung mit irgend einem Zweige der griechischen Überlieferung zusammengehen" (74). Auch Cod. A verdiene höhere Wertschätzung. Den Exegeten wird gelegentlich vorgeworfen (105), dafs viele von ihnen „so gleichmütig, wie Bibliothekare alles hinnehmen".

2. Sprachliches.

Das sprachliche Studium *des griechischen Neuen Testaments* (Lehre und Wehre [St. Louis] 1916, Febr.).

Moulton, J. H., and **Milligan, G.**, *The vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and other non-literary sources.* Part 2 (2⁰. Ld. 1915, Hodder. 6 *s*): S. BZ XIII 258.

Souter, A., *A pocket lexicon to the Greek New Testament* (Oxford, Clarendon Press. 3 *s*).

Reitzenstein, R., *Bemerkungen zur Martyrienliteratur.* I. *Die Bezeichnung Märtyrer* (Aus den Nachrichten der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen.

Philol.-hist. Klasse 1916, 417—467): Untersucht den Terminus auch in den ntl Schriften. Nach R. heifst Stephanus Zeuge wegen seiner Botschaft, nicht wegen seines Todes. Εἰς μαρτύριον αὐτοῖς Mk 13, 9 heifst: zum Zeugnis wider sie. Für Lk verbindet sich mit dem Worte μάρτυς schon der hellenistische Begriff des Pneumatikers. Erst seit dem Ende des 2. Jahrh. scheint der Gebrauch allgemein, von Märtyrern in unserem Sinn zu sprechen.

3. *Ausgaben.*

Huck, A., *Synopse der drei ersten Evangelien.* 5. durchges. und verb. Aufl. Hierzu als Anhang: *Die Johannesparallelen* (XL u. 247. Tübingen, Mohr. *M* 5.40): Über die beiden vorausgehenden Auflagen wurde BZ V 195 und IX 187 berichtet. Den an letztgenannter Stelle ausgesprochenen Wunsch auf gründliche Reform der Paragraphenüberschriften hat H. nicht erfüllt, hingegen den anderen auf Beigabe der Jo-Parallelen (aber ohne textkritischen Apparat). H. wählt dazu die Form des Anhanges. Man findet also bei ihm nicht etwa den gesamten Jo-Text (wie bei Larfeld), sondern nur die Perikopen oder Verse, die bei den Synoptikern eine Parallele haben. Eine weitere sehr begrüfsenswerte Neuerung ist die Wahl gröfserer Lettern für die in direkter Parallele stehenden Texte, was eine Verbreiterung des Formates zur Folge hatte. Trotzdem ist aber Seiten- und Zeileneinteilung aus Rücksicht auf die bequeme Verwendbarkeit beim akademischen Unterricht erfreulicherweise beibehalten worden. Der Apparat erfuhr Zusätze hauptsächlich durch Vergleichungen mit v. Sodens Apparat, wobei H. zu Ergebnissen kam, die die Zuverlässigkeit dieser Ausgabe schwer erschüttern. Aber auch Streichungen nahm H. vor, z. B. S. 35 zu Lk 5, 14. Zu wünschen wäre, dafs in der Beifügung synoptischer Parallelen noch etwas mehr geboten würde. S. 23 sollte neben Mt 5, 1 auch Lk 6, 17 stehen, S. 44 auch Mk 3, 13 und Lk 6, 12 notiert sein. S. 49 gehörte Lk 17, 33 wohl in die Anmerkung und S. 50 Lk 10, 16 umgekehrt oben in die Lk-Kolumne neben Mt 10, 40. Nachdem S. 11 βά-πτισμα richtig getrennt ist, dürfte nicht S. 35 und 62 πρεσ-βυτέρους getrennt werden. Corrigenda: S. 43, 4 lies 193 statt 194; S. 54, 1. Z. des Apparates: 1 Sa 21 statt 27. S. 192 ist nach § 236 die alte §-Zahl 227 in Klammern beizufügen. Zu dem BZ IX 187 bedauerten Fehlen der Parallelen Apg 1, 13 und 1 Kor 11, 23f bemerke ich korrigierend, dafs diese Notiz irrtümlich auf die 4. statt auf die 3. Auflage bezogen wurde. In der 4. u. 5. Auflage sind die Parallelen zu § 58 und 236 notiert.

Pick, B., *The four-hundreth anniversary of the publication of the first Greek New Testament* (Open Court 1916, 3, 129—147).

4. *Übersetzungen.*

Vogels, H. J., *Versuch einer Methode zur Erforschung der Geschichte der lateinischen Evangelienübersetzung* (BZ XIII 322—333).

Vogels, H. J., *Mk 9, 15 in der Vetus Latina* (oben S. 34—40).

Szentiványi, R., *Ein Lukasevangelium aus dem 10. Jahrhundert* (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden 1915, 378—402): Eine Vulgatahs der Batthyány-Bibliothek in Karlstadt, ein „mittelguter" Texteszeuge.

Foster, Th. B., *„Mysterium" and „Sacramentum" in the Vulgate and old Latin Versions* (AmJTh XIX 402—415): Sacramentum war schon Mitte des 2. Jahrh. Übersetzung von μυστήριον und bedeutete: heiliger Ritus oder heilige Wahrheit. Mit dem Soldateneid hatte die Wahl dieses Wortes nichts zu tun.

Hermann, J., *Golgotha und Golgatha* (StKr 1916, 381—401): Luther nahm die Form Golgatha auf, weil die in Deutschland verbreiteten Vulgatatexte meist so lauteten und auch meist so gesprochen wurde.

Grundl, B., O. S. B., *Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. Nach der Vulgata übertragen, mit Einleitungen und kurzen Erläuterungen*

versehen. 10. Aufl. (16°. VIII u. 712 mit 3 Karten. Augsburg, Huttler. Geb. *M* 1.20): Die grofse Zahl der Auflagen beweist die Brauchbarkeit des Werkes. In der Formulierung der Überschriften verrät sich allerdings, dafs der am 2. Nov. 1915 verstorbene verdiente bayrische Benediktiner nicht Exeget von Fach war. Sonst hätte er z. B. die Inhaltsangabe von 2 Kor 5 nicht so fassen können: „Unser einziges Streben geht dahin, dem Herrn .... wohlzugefallen (1—10), mag es auch von einzelnen für Wahnsinn gehalten werden (11—13) usw.“ Dieses Streben wurde doch nicht für Wahnsinn gehalten. Von Wahnsinn ist überhaupt nicht die Rede, sondern von Ekstasen. G. übersetzt auch V. 13: „Denn ob wir überschwenglich sind usw.“

Das Neue Testament *für das katholische Volk übersetzt* (519. Stuttgart, Deutsches Volksblatt. *M* —.40).

Die Leidensgeschichte *Jesu Christi. Aus den 4 Evangelien zusammengefafst* (16°. 64. Stuttgart, Privil. württ. Bibelanstalt. *M* —.5).

Ecker, J. †. *Neues Testament (Taschenausgabe C). Die apostolischen Briefe und die geheime Offenbarung übersetzt und erklärt* (32°. 293 mit 2 farb. Karten. Trier, Mosella-Verlag. *M* —.60): Vgl. BZ XIII 359.

W(illems), Eine Volksausgabe des NT (Pastor bonus XXVIII 128—130): Empfehlender Hinweis auf die im Mosella-Verlage zu Trier durch den H. Bischof von Trier veranlafste billige Ausgabe des NT in der Übersetzung von Prof. Ecker. Andres.

Wiese, H., *Das Neue Testament übersetzt und mit Anmerkungen begleitet.* Mit Parallelstellen von E. Nestle und einer Zeittafel von Th. v. Zahn. 2. neu bearb. Aufl. (III u. 624 u. 4 mit farb. Kartenskizzen. Stuttgart 1915, Privil. württ. Bibelanstalt. Geb. *M* 1.50).

Boekhoff, O., *Dat nüie Testament in dat ostfrüske plattdüts öfterset't* (330. Aurich 1915, Dunkmann. Geb. *M* 2.—).

Vos, K., Een zeldzaam Nieuw Testament (Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis N. S. XII 332—341): Über eine alte niederländische Übersetzung, die vielleicht Menno Simons gebraucht hat.

Van Veldhuizen, A., Een vertaling van Paulus' 1e Brief aan de Korinthiërs (Theol. Studiën 1916, 144—208): Wieder eine vorläufige Probeausgabe zur Vorbereitung der unter Verfassers Führung unternommenen Übersetzung des NT (vgl. BZ XI 191), mit ernstlicher Bitte um kritische Bemerkungen. Zu diesem Zweck stehen auf Anfrage beim Verf. (Prof. in Groningen) und seinen Mitarbeitern Sonderdrucke zur Verfügung. S. folgende Notiz. Van Kasteren.

Van Veldhuizen, A., Een vertaling van Paulus' Brief aan de Filippenzen (Stemmen des tijds 1916, Mai): Die erste Probeausgabe erschien in den Theol. Stud. 1913, 335 ff. Nach sorgfältiger Vergleichung und Prüfung der eingesandten Bemerkungen gibt die Übersetzungskommission hier eine zweite, in vielen Einzelheiten verbesserte, aber immer noch nur vorläufige Ausgabe. Die Bitte an die Kritiker wird nachdrücklichst wiederholt, Sonderdrucke werden jedem Interessierten zur Verfügung gestellt. Jedenfalls ein mustergültiges Beispiel vorsichtigen und genauen Abwägens, mit Herbeiziehung möglichst vielseitiger Mithilfe. Wer jetzt mit aufbauender Kritik zurückhält, wird nachher kaum noch das Recht haben, verspätete Kritik zu üben. Van Kasteren.

Kolmodin, A., *Bibelkommissionens senaste öfversättning (1912) af Nya Testamentet* (123. Uppsala, Norblad. *K* 1.50).

c) Allgemeines über den Inhalt.

1. Kritik und Theologie.

Bultmann, Biblische Theologie (ThRdsch XIX 113—126): Über Pott (s. BZ XIII 167) und Wetters verschiedene Untersuchungen.

Daubanton, F. E., Ter inleiding tot de Didaktiek des Nieuwen Verbonds (Theol. Studiën 1916, 39—68 130—173): Vgl. BZ XIII 360. § 14: Die

konservativ-apologetische Richtung: G. V. Lechner, J. J. van Oosterzee, R. F. Grau, J. Chr. K. von Hofmann, E. H. van Leeuwen. § 15: Die religionsgeschichtliche Schule. A. I. Allgemeine Bemerkungen: das Christentum eine synkretistische Frucht religiöser Weltevolution, aus der östlichen und westlichen Diaspora, aus Hellas und Rom, Babylon, Persien, Indien — hauptsächlich nach H. Gunkel und P. Deufsen. II. Würdigung. Der atheistische Evolutionismus wird grundsätzlich und der nicht-atheistische als ungenügend begründet abgewiesen. Tatsächlich ist die Evolution auf religiösem Gebiet „eine *Kata*-, nicht eine *Ana*basis". Schade nur, dafs zum Beweise der katholische Marienkult herhalten mufs! Praktisch ist der Ausgangspunkt der meisten Religionsgeschichtler eine aprioristische Leugnung des transzendenten Gottes. III. Kritik der Arbeitsmethode: a) Man hat die Entlehnungen, nach Zahl und Bedeutung, auf Kosten der Analogien überschätzt. b) Man hat, wo Entlehnung feststand, das Christentum zuviel als den Entlehner dargestellt. c) Man ist bei der Würdigung der religiös-moralischen Bedeutung der Analogie zuviel an der Aufsenseite geblieben, und hat demnach die formelle Analogie für eine materielle gehalten. B. Die religionsgesch. Schule auf dem Gebiete der Biblica. I. Methodologie. Die Ansichten von W. Wrede, Joh. Weifs und H. Weinel dargelegt und beurteilt. Am ausgiebigsten kommt dabei Wrede zum Worte. Van Kasteren.

Seeberg, R., *Fundamental characteristics of New Testament christology* (Constructive Quarterly 1916, 112—123).

Pesch, Chr., S. J., *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers* (6. Folge der Theologischen Zeitfragen: VIII u. 178. Freiburg i. Br., Herder. *M* 3.—): Das Buch hat einen aktuellen Anlafs. J. Rivière, der Verfasser des Buches Le dogme de la rédemption (s. BZ IV 204), hatte in Artikeln der Revue pratique d'apologétique und RClfr die Theorie P.s als zu äufserlich und mechanisch verworfen. P. verteidigt sich hier. Der Lehre der Hl. Schrift ist das 2. Kap. gewidmet. Es handelt sich aber mehr um kurze Anführung der einschlägigen Testimonien unter Beigabe einiger Urteile von Exegeten, die z. T. „aufs Geratewohl" herausgegriffen sind. Dabei ist 2 Kor 5, 18 fälschlich auf die Christen statt auf Paulus bezogen und Lk 24, 26 das ἔδει nicht richtig aufgefafst. Sonst aber kann P. wohl mit Recht die Schriftstellen, insbesondere Paulus, für seine Auffassung in Anspruch nehmen.

Bruckner, A. †, *Die religiöse Beurteilung des Leidens Jesu im Neuen Testamente* (StKr 1916, 71—137): Unvollendete Abhandlung des in Argentinien 1913 verstorbenen Schweizer Theologen. Nach ihm hat Jesus seinen Tod zu den eschatologischen Erwartungen in Beziehung gesetzt. Die Urgemeinde habe dem Tode Jesu noch keine positive Bedeutung zugeschrieben, sondern durch naiven Hinweis auf Prophetenstellen die Messianität Jesu verteidigt. Paulus habe die positiven Wirkungen des Todes Jesu nicht als Theologe, sondern auf Grund seiner Glaubenserfahrung dargestellt. Die Urgemeinde hingegen sei schuld an dem Eindringen des Gerichtsgedankens, der an die Schuld Israels anknüpft.

Reid, W. D., *Jesus the Christ and Paul the Apostle in the light of modern criticism* (185. Ld., Brown. 2 *s* 6 *d*).

Wernle, P., *Jesus und Paulus. Antithesen zu Boussets Kyrios Christos* (92. Tübingen, Mohr. *M* 2.40): Separatausgabe des BZ XIII 167 angezeigten Aufsatzes aus ZThK.

Windisch, H., *Christuskult und Paulinismus. Bemerkungen zu W. Bousset's neuer Schrift: Jesus der Herr* . . . (Theologisch Tijdschrift L 216 bis 225): Bericht über die durch B. angeregten Kontroversen. W. sieht im Paulinismus „ein Gemisch aus Palästinensischem und Hellenistischem". „Die Eschatologie mit ihrem lebendigen Zentrum, dem Messias Jesus, hält das Ganze zusammen" (224).

Ihmels, L., *Der Krieg und die Jünger Jesu.* 3. völlig umgearb. u. verm. Auflage von „Der Krieg im Lichte der christlichen Ethik" (VI u. 64. Lp., Deichert. *M* 1.50): Hier besonders einschlägig Kap. III: Die Lösung des Problems innerhalb der Verkündigung Jesu. Der Krieg kann nicht aus der Verkündigung Jesu abgeleitet werden. Aber Jesus läfst in der natürlichen Sphäre dem Krieg sein Recht. Die Forderungen der Bergpredigt müssen dann wenigstens die Gesinnung beherrschen.

Hoffmann, J., Krieg und Bibel (Neues Testament) (MkRU XVI 359 bis 364): „Die Hl. Schrift, bzw. das NT ist das Buch für den Krieger."

Smitt, P. A. E. S., De eeredienst in den apostol. tijd (Gereform. Theol. Tijdschr. 1916, Mai, 15—29).

Kattenbusch, F., *Über Feindesliebe im Sinne des Christentums* (X u. 70. Gotha, Perthes. *M* 1.—): Separatabdruck aus StKr 1916 Heft 1. Für die systematische Verarbeitung wird zuerst eine exegetische Grundlage geboten. Jesu Gebot der Feindesliebe (Mt 5, 44; Lk 6, 27) war schon im Gesetze Moses mit enthalten. Es war Bestandteil von Q. Näherhin wird der Begriff von μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ (möglicherweise nicht von Jesus herrührend) und ἀγάπη und Röm 12, 14 17—21, „der älteste Kommentar zu den Worten Jesu", besprochen. „Jesus und Paulus denken nur an Feinde, die der einzelne als solcher hat." K. wendet im 2. Teile das Gebot auf das Völkerleben an.

2. *Urchristentum.*

Steinbeck, *Urchristliches Gemeindeleben* (BZSF X 9/10: 48. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.90): Schildert Taufe und Gläubigwerden als Bedingungen für den Eintritt in die Gemeinde, den sittlichen und religiösen Zustand der judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden im Gegensatz zu ihrer jüdischen und heidnischen Umgebung, endlich in kurzem Überblick Gemeindegottesdienst und Gemeindeverfassung (nach Büchsel ThLbl XXXVII 306f).

Harnack, A. von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.* 3. neu durchgearb. und verm. Aufl. 2 Bde. (XVI u. 483, 387 mit 11 Karten. Lp. 1915, Hinrichs. *M* 15.—): In der Neubearbeitung sind gerade auch Partien, die das NT betreffen, hinzugefügt worden, z. B. eine Charakteristik der Apg (I 82—99). Vgl. E. von der Goltz ThLz XLI 270—273, der die Einzelzusätze alle namhaft macht.

3. *Religionsvergleichung. Judentum und Heidentum in altchristlicher Zeit.*

Huby, J., *Christus. Manuel d'histoire des religions* (P., Beauchesne. *Fr.* 10.—): Wohl Neuauflage des BZ X 411 angezeigten Buches.

Lampen, W., Wereldverkeer in de eerste eeuwen des Christendoms (Nederl. kath. Stemmen 1916, 48—54).

Reitzenstein, R., *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker* (FRLAuNT N. F. 7. Heft: VI u. 266. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 10.40): Die reiche Darbietung von Einzelbeobachtungen will u. a. zeigen, dafs die altchristliche Aszese, insbesondere das Mönchtum, hellenistische Begriffe und Gedanken verwirklicht. Die Wundererzählungen und Heiligenlegenden sind aber dabei nicht unter dem Gesichtspunkt, ob sie geschichtliche Tatsachen berichten, sondern als literarische Schöpfungen und Einkleidungen von Ideen verwertet. Neupythagoreismus, Mysterienkulte und griechische Philosophie überhaupt werden als beeinflussende Faktoren dargestellt. „Eine aufserkirchliche oder besser überkirchliche Gnosis" (215) gilt als Ausgangspunkt. Harnacks Begriff von der Gnosis sei falsch. Speziell neutestamentliche Fragen berührt R.s Auseinandersetzung mit H. über 1 Kor 13, die eine

weitere Kontroverse (s. 188 f) angeregt hat. Diese Paulusstelle sowie 2 Kor 3 veranlaſst R. besonders im Anhang dem religiösen Begriffe: „im Spiegel erkennen“ nachzugehen. Er verlangt überhaupt vom ntl Exegeten, sich nicht mit der Aussage zu begnügen: „Dies oder dies Wort muſs bei Paulus die oder die Bedeutung haben“, er muſs vielmehr darlegen, auf Grund welchen griechischen oder hebräischen Sprachgebrauches Paulus dem Wort diese Bedeutung geben konnte und wie die damaligen Leser es verstehen konnten, also eine historische Erklärung der einzelnen Worte und Begriffe geben (237). R.s Untersuchungen liefern dazu jedenfalls sehr wertvolle Bausteine. Der Tempel der paulinischen Gedankenwelt ist freilich auch noch durch wichtige andere Faktoren erbaut worden.

Pfeiffer, E., *Studien zum antiken Sternglauben* (Στοιχεῖα Heft II: VIII u. 132. Lp., Teubner. *M* 5.—): Auf diese Studien sei wegen ihrer Bedeutung für Erklärung des NT (besonders der Apk) auch hier hingewiesen. Nach P. haben die ionischen Philosophen die Frage: εἰ τὰ ἄστρα σημαίνει ἢ ποιεῖ, hinsichtlich des zweiten Teiles mit der Zeit verneint, die Pythagoreer dagegen bejaht; Plato schied Astronomie und Astrometeorologie, und Aristoteles hat dies zum Gemeingut der Forscher gemacht. Die Stoa tritt für ein ποιεῖν ein, Epikur lehnte ein σημαίνειν ab, Poseidonios nimmt beides an. Das alte Christentum glaubte an den „Wunderstern“ (Mt 2, 1 ff) und hat die Einwirkung der Gestirne auf die Atmosphäre nie bestritten. Ἐπισημαίνειν = significare heiſst Vorzeichen geben, andeuten.

Greſsmann, H., *Der verborgene Messias* (Christl. Welt 1916, 9, 171 f): Rekonstruktion nach jüdischen Midraschen.

Greſsmann, H., *Das jüdische Weihnachtsevangelium* (Christl. Welt 1916, 10, 182 f): Vergleicht vorgen. Midrasch mit dem christlichen Ev.

Jacoby, F., *Jesus bei Josephus* (Hermes 1916, 109—160).

Clemen, C., *Buddhistische Einflüsse im Neuen Testament* (ZntW XVII 128—138): Bestreitet, daſs Berichte im Protevangelium Jacobi und im Thomasevangelium aus dem Buddhismus entlehnt seien. Auch die von Garbe angeführten 5 ntl Parallelen (Der greise Symeon, Versuchung Jesu, Meerwandeln Petri, wunderbare Speisung u. Jak 3, 6) stammen nicht aus buddhistischen Quellen.

4. Archäologie und Geographie.

Thomsen, P., *Denkmäler Palästinas aus der Zeit Jesu* (Das Land der Bibel II, 1: 39. Lp., Hinrichs. *M* —.60): Eine lehrreiche Beschreibung der in herodianischer Zeit angelegten Wasserleitungen, Straſsen, Häfen, sowie der Städte, Burgen, Tempel, Theater. Besonders wird Jerusalem und darin wieder besonders der Tempel, der nach Th. „nur ein unschöner Steinhaufen ohne jeden Reiz gewesen sein kann“, behandelt. Ein Hinweis auf Grabanlagen, Bildhauerkunst, Münzen, Inschriften beschlieſst die Übersicht, an der ich nur eine für nichtprotestantische Christen verletzende Bemerkung auf S. 6 bedauere. Th. hat vergessen, daſs er im Organe eines interkonfessionellen Vereins das Wort ergriff.

Baumstark, A., *Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grab zu Jerusalem. Eine Nachprüfung der Forschungsergebnisse von A. Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins, Band I* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums VII, 3/4: XII u. 174. Paderborn 1915, Schöningh. *M* 5.80): Lehnt Heisenbergs Rekonstruktionsversuche mit Entschiedenheit und Schärfe ab, indem er zuerst über die Gestalt der Restaurationsarbeiten nach der Perserkatastrophe des Jahres 614 handelt und von da aus rückwärts gehend seine Resultate über die Konstantinsbauten zu gewinnen sucht. Danach hat Modestus nicht die fundamentalen Änderungen an den Bauten und Fälschungen des Heiligen Grabes vollzogen, wie H. annimmt. Letzterer glaubt, das i. J. 326 entdeckte Grab Christi sei eine Adonishöhle gewesen. Die Exegese des NT wird durch B.s sachkundige

Darlegungen nicht direkt berührt. Doch zeigen auch sie wieder, daſs die Golgathatraditionen nicht bloſs Phantasiegebilde sind.

Hasak, Die Geburtskirche zu Bethlehem (Das heilige Land LX 19—25): Über Um- und Anbauten aus Justinians Zeit. Das Ostende der Kirche war ursprünglich. Damals wurden nur im Osten und Süden Apsiden angebaut.

Colby, E., Soloniki: Where St. Paul preached (Catholic World CII 590 bis 596): Schilderung der modernen Stadt.

d) Geschichte des NT.

Linder, J., S. J., *Papias und die Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7, 53—8, 11) bei Agapius von Mambiğ* (ZkTh XL 191—199): Agapius (10. Jahrh.) berichtet in seinem Geschichtswerk, daſs ein hervorragender Lehrer zu Mambiğ (Hierapolis in Syrien) — er meint Papias — erzähle, im Jo-Ev werde berichtet, daſs eine Ehebrecherin vor Christus geführt wurde. Jesus habe gesagt: „Wer von euch sich bewuſst ist, frei zu sein von dem, dessen sie angeklagt ist, der lege jetzt Zeugnis ab wider sie." Nach L. ist daraus nicht zu folgern, daſs Agapius Papias selbst gelesen habe, doch scheint er auch noch andere Quellen als Eusebius gelesen zu haben.

Kraft, B., Das koptische Irenäusfragment de Lagardes zu Jo 19, 34 (BZ XIII 354 f).

Isho'dad of Merv, *The Epistles of Paul the Apostle. Commentaries in Syriac and English.* Edit. and transl. by M. D. Gibson. Introd. by J. R. Harris. Vol. V. 2 parts (4°. Cambridge, Univ. Press. 12 *s* 6 *d*).

Seeberg, R., *D. Alfred Seeberg, weil. o. Prof. in Kiel († 9. Aug. 1915). Worte des Gedächtnisses an den Heimgegangenen und Arbeiten aus seinem Nachlaſs herausgeg.* (VI u. 110, mit einem Bildnis. Lp., Deichert. *M* 2.40).

Kittel, G., C. F. Georg Heinrici (Deutsch-Evangelisch 1916, Dez.).

e) Exegese zum ganzen NT oder zu mehreren Teilen desselben.

Van den Bergh van Eysinga, G. A., De commentaar van Zahn (NthT V 143—155): Über das Kommentarwerk wird z. T. freundlich geurteilt. Es sei kein Wunder, daſs die katholische Kritik für dasselbe eingenommen sei.

Anderson, R., *Misunterstood texts of the New Testament* (Ld., Nisbet. 3 *s* 6 *d*).

Soltau, W., Die Verwandtschaft zwischen Evangelium Johannis und dem 1. Johannesbrief (StKr 1916, 228—233): Sie sei nicht so groſs, wie vielfach behauptet werde. 1 Jo lehne sogar teilweise das Ev ab; ihm sei Christus nicht Logos.

f) Jésus.

1. *Allgemeines* (alphabetisch).

Beversluis, M., De ontwikkeling van Jezus' zelfbewustzijn (Nieuw Evang. Tijdschrift I [1916] 292—315).

Brown, J. R., The Character of Jesus. A genetic interpretation (AmJTh 1915, Okt. 529—549).

Cross, G., The attitude of the modern theologian toward Jesus Christ (BW XLVII 25—33): Unterscheidet die historische Betrachtung des Lebens Jesu und die Analyse seines Charakters von der religiösen Schätzung Jesu. Theologische Formeln seien nur Symbole, nicht Wiedergabe der Wirklichkeit.

Dausch, Christus in der modernen Dichtung (ThprMS XXVI 81—95 227—233 388—396 469—480 540—550): Behandelt in diesen kurzen Skizzen die rationalistischen Dichter und ihre Gegner, die Romantiker und Frei-

heitsdichter, die Dichter des jungen Deutschland, die Vertreter der modernkritischen, sozialen und buddhistischen Auffassung. Gelegentlich geht D. auch über sein Thema hinaus und teilt z. B. die vier bösen Geister mit, die nach Fogazzaro der Santo in der Kirche findet. Weiterhin behandelt er das ästhetische, das pathologische, das sexuell aufgefafste, das unchristliche und das monistische Christusbild, gibt Charakteristiken und Proben aus der Lyrik, dem Drama, dem Roman und Epos. Helles „Jesus Messias" sei selbst in katholischen Kreisen nicht so verbreitet, wie er es verdient; der bedeutendste Christusepiker in unseren Tagen sei J. Seeber.

Dovydaitis, P., *Kristans problema [Christusproblem]* (Šv. Kasimiero Draugijos leidinys Nr 98: IV u. 152. Kowno 1914. *Rub.* 1.—): Eine litauische Abhandlung.

Glover, T. R., Immortality and the person of Christ (Constructive Quarterly 1916, März).

Gunkel, H., „Jesus weint" (Deutsch-Evangelisch 1914, 661—663).

Jülicher, A., Die jüngste Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu (PrM XX 1—10): Wendet sich gegen K. Gjellerup, Sind wir noch Christen? (Preufs. Jahrbücher CLXII 421—441), bekennt aber von vornherein, dafs er in der Streitfrage „nicht unvoreingenommen" sei, da er „eine mythische Gestalt nicht als Sonne für sein persönliches Leben brauchen könnte". G. besitze nur dilettantische Kenntnisse der ntl Probleme. Der Beweisgrund, verlorene Evv könne es nicht gegeben haben, sei nicht stichhaltig. Paulus dürfe recht wohl als Zeuge für Christus gelten. Denn ein Pseudopaulus sei undenkbar. Die Erlösungsmysterien als Quelle des Christentums bilden eine sehr unsichere und unbrauchbare Ableitung.

Lloyd, A., *The life of Our Lord Jesus Christ* (262. Ld., Headley. 2 *s* 6 *d*).

Mecklem, N. J., Did Jesus repent? (Review and Expositor 1916, 78—87).

Mehlhorn, P., Aus der Jesusliteratur (PrM XX 108—118): Bespricht 6 kleinere Publikationen aus den Jahren 1912 u. 1913 und Leipoldts Jesusbild der Gegenwart (s. BZ XI 423).

Mehlhorn, P., Wernles „Jesus" (PrM XX 153f): Empfehlende Anzeige des Buches.

Naumann, G., *Das Heldentum Jesu.* Vortrag (18. Lp., Hinrichs. *M* —.20): Erweist, dafs Jesus alle Weichlichkeit und Schwächlichkeit ferne war und dafs er als kraftvoller Held gewirkt hat.

Robertson, J. M., *The historical Jesus* (246. Ld., Watts. 3 *s* 6 *d*).

Soltau, W., Hat Jesus gelebt? (Deutsch-Evangelisch 1915, 12, 538—546).

Stokes, A. P., *What Jesus Christ thought of himself* (Ld., Macmillan. 4 *s* 6 *d*).

Traub, Fr., Wernles Jesus und die „Christologie" (Die christl. Welt 1916 Nr 15 u. 16): W. steht einer christozentrischen Dogmatik nicht entgegen.

Warfield, B. B., Jesus' mission, according to his own testimony (PrthR XIII 513—586): Auseinandersetzung mit Harnacks Artikel (s. BZ X 206). W. behandelt folgende 8 Aussagen als echte Wiedergabe der Gedanken Jesu: Mk 1, 38; Mt 15, 24; 10, 34ff; Lk 12, 49—53; Mt 5, 17f; Mk 2, 17; Lk 19, 10; Mk 10, 45.

Weifs, K., *Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi* (Ntl Abhandlungen V 4/5: XII u. 231. Münster, Aschendorff. *M* 6.20): Zwei Abschnitte dieser wertvollen Untersuchung wurden schon in der ThprMS XXIV (s. BZ XII 420 XIII 183) veröffentlicht. Verf. beweist, dafs die in Kreisen der modernen Kritik weitverbreitete Annahme, Jesus habe seine Parusie für nahe bevorstehend gehalten, sich also geirrt, unrichtig ist. Die Beweisführung tut dar, dafs eine so starke eschatologische Stimmung mit den Moralsätzen Jesu und seinem Universalismus unvereinbar wäre und direkt dem Worte vom Nichtwissen jenes

Tages und jener Stunde (Mk 13, 32) widersprechen würde. Vielmehr deute Jesus durch Parabeln (das Schlafen der zehn Jungfrauen, das erst nach langer Zeit erfolgte Kommen des Herrn zu seinen Knechten, die die Talente verwalten mufsten, εἰς χώραν μακράν Lk 19, 12, χρονίζει μου ὁ κύριος Mt 24, 48) an, dafs die Parusie nicht so bald geschehe. Das Wort Mt 24, 29 kündigt das Ende der Welt als auf das Auftreten des Antichristen folgend an. πάντα ταῦτα Mt 24, 34 bezieht sich auf die Zerstörung Jerusalems. Mt 16, 28 spricht von einer baldigen Manifestation seiner Königsherrlichkeit, Mt 26, 64 von der baldigen Weltregierung, Mt 10, 23 heifst: „ihr werdet die Städte Israels nicht bekehren, bis ich zum Strafgericht über Israel erscheine". Ein Anhang behandelt Stellen, deren positive Erklärung dem Verf. z. T. nicht so feststeht. Lk 22, 18 bezieht er auf die himmlische Seligkeit, Mt 23, 39 dagegen auf die Parusie. Auch die Parabel vom ungerechten Richter bezieht er auf das Weltgericht, bestreitet aber, dafs sein baldiges Eintreten gelehrt sei. Als Parergon ergibt sich dem Verf. die Möglichkeit, die Parusierede Jesu bei Mt 24 „tadellos" zu disponieren: I. Warnung vor falschen Vorzeichen 4—14, II. das Partikulargericht über Jerusalem 15—22, III. das Weltgericht 23—31, IV. die Zeit der beiden Gerichte 32—36. Sind auch manche Einzelbehauptungen W.s noch sehr diskutabel, so erscheinen doch seine Grundgedanken in starker Begründung und lichtvoller Darstellung.

Windisch, H., *Leben und Lehre Jesu* (ThRdsch XVIII 331—349, XIX 1—21): 1. Jesus und der Krieg: Referiert über die einschlägige Kriegsliteratur und stellt sich auf Seiten Baumgartens. In der eschatologisch-religiösen Predigt Jesu habe das Kriegführen keinen Platz. 2. Religionsgeschichtliches. Einzelfragen. Gesamtbilder: Findet Völters (s. BZ XIII 178) Kritik „einschneidend und kühn, aber nicht ohne Interesse". Kastners (s. BZ XI 204) dogmatische Gebundenheit verhinderte die wesentliche Förderung der kritischen Fragen. Gegenüber Hensler (s. BZ XII 424) hält W. das Vaterunser für „spezifisch synoptisch und vorpaulinisch". Gegen Felder (s. BZ XII 415) wird bemerkt: die Gesetze der Legendenbildung scheine er nicht zu kennen.

2. Aus dem Leben Jesu.

Belser, J. E., *Abrifs des Lebens Jesu von der Taufe bis zum Tod* (VIII u. 88. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.60): Es ist durchaus verständlich, wenn der Tübinger Exeget in diesem Büchlein den Ertrag eines grofsen Teiles seiner rastlosen Lebensarbeit zusammenfassen und im Zusammenhang vorführen will. Er macht den Versuch, zu zeigen, dafs die Einjahrtheorie alle in den Evangelien berichteten Ereignisse umspannen kann und allein richtig ist. Im Einzelnen mufs B. freilich fast verzweifelte Kraftanstrengungen machen, um alles in den einen Koffer hineinstopfen zu können. Die judäische Tauftätigkeit Jesu soll blofs 12 Tage dauern (10), eine Missionsreise nach Phönizien, die Rückkehr an den See Genesareth und eine Tätigkeit im Osten desselben blofs 2—3 Wochen (59), alles geht Schlag auf Schlag, Wirkung und Gegenwirkung entwickeln sich sehr schnell. Wo sich dann ein Ereignis gar nicht mehr fügen will, wird der Bericht textkritisch zusammengeschnitten (Unechtheit von τὸ πάσχα in Jo 6, 4). Dabei betrachtet B. solche Behauptungen nicht als Möglichkeiten oder Wahrscheinlichkeiten, sondern sie „stehen ihm fest", seine Untersuchungen haben „herausgestellt", „abgemacht", sind „abschliefsend", „besser überlegt und begründet, als es manchem oberflächlichen Rezensenten schien". Die gegenteiligen Meinungen sind „vollständig ausgeschlossen", „starke Mifsgriffe", „fast unglaubliche Mifsdeutungen", bekunden „merkwürdige Logik", folgen „der Phantasie als Leitstern, nicht dem Text der heiligen Urkunden" usw. Das Vorwort behauptet sogar, Rechenschaft über die Richtigkeit der Lehrüberlieferung (von den drei Jahren) hätten sich B.s Lehrer nicht

gegeben. Meine und anderer Bedenken gegen B.s Resultate sind in diesen Literaturberichten zum grofsen Teil schon angedeutet, brauchen also nicht wiederholt zu werden.

Manderscheid, H., *Kann die moderne rationalistische Kritik eine ausreichende Erklärung für die Entstehung des Osterglaubens geben?* (MkRU XVII 134—140 200—206): Erweist den Syllogismus: Das Urchristentum glaubte an die Auferstehung Jesu (Beweis: Lehre Pauli). Diese mufs Tatsache sein, da Betrugs-, Scheintod- und Visionshypothesen unhaltbar sind.

3. *Lehre Jesu.*

Brun, L., *Jesu Evangelium. En histor. fremstilling av Jesu forkyndelse* (in 20 Heften) 1. Heft (Kristiania, Aschehong. à 60 Ö.).

Meinertz, M., *Die Gleichnisse Jesu* (Bibl. Zeitfr. VIII. Folge, Heft 3/4: 95. Münster, Aschendorff. *M* 1.—): Eine treffliche Erörterung aller für die allgemeine Beurteilung der evangelischen Parabeln wichtigen Fragen in durchaus wissenschaftlicher Form (der griechische Originaltext wie hebr. Termini werden häufig vorgeführt); auch nicht etwa blofs eine Zusammentragung bekannten Materials, sondern selbständige Darlegung und Prüfung aller Probleme. Im ganzen wählt M. einen Mittelweg. Die Kontroverse: Parabel-Allegorie wird nicht in so gegensätzlichem Sinne aufgefafst, wie Jülicher es tut. M. operiert mit dem Begriff der allegorisierenden Parabel. Das „exegetische Taktgefühl" (30) müsse im einzelnen entscheiden. Auch in der Zweckbestimmung schliefst M. die Verstockungsabsicht Jesu zwar direkt aus, gibt aber anderseits doch zu, dafs Jesus bei den Reichgottesgleichnissen auch „ein strafendes Moment" (88) walten liefs, wodurch das ἵνα Mk 4, 12 eben doch wieder final wird. Sollte es abgeschwächt werden müssen, so würde es sich empfehlen, auf Stellen wie 2 Kor 1, 11 und 17 hinzuweisen, wo ἵνα fast = ὥστε wird. M. wählt Lagranges schwer glaubliche Erklärung, ἵνα sei = ἵνα πληρωθῇ. Ein Glanzpunkt der Darstellung ist das Kapitel über Schönheit der Parabeln, in dem eine reiche Fülle von Belegen zeigt, mit welcher „Treffsicherheit" Natur und Leben in ihnen gezeichnet sind. Auf Einzelerklärung konnte sich M. natürlich nicht einlassen. Doch finden sich auch hierfür manche wertvolle Winke im Buch.

Kögel, J., *Der Zweck der Gleichnisse Jesu im Rahmen seiner Verkündigung* (BFchrTh XIX 6: 130. Gütersloh 1915, Bertelsmann. *M* 2.40): Die Untersuchung wendet sich vor allem gegen die Annahme eines Verhüllungszweckes und gegen die kritischen Folgerungen, die Jülicher daraus gezogen hat. Hingegen bestreitet K. nicht den Verstockungszweck. Wie Is 6, 9, so will auch Mk 4, 12 aussprechen, dafs Gott alles tut, um die Wahrheit zu enthüllen. Die Parabeln dienen nur der Veranschaulichung. Aber gerade dieses Leuchten des Lichtes (Mk 4, 21 f) steigert die innere Verbohrtheit und Bosheit und wirkt so indirekt verstockend; es wird den Betreffenden auch „noch genommen, was sie haben" (Mk 4, 25), nämlich der Vorwand der Unwissenheit. Nur infolge ihrer subjektiven Disposition vermögen sie sich den Geheimnissen des Gottesreiches nicht zu erschliefsen. Die synoptischen Parabeln haben dieselbe Wirkung und Absicht wie die johanneischen σημεῖα.

Kessler, Lina, Jesu Gebot der Feindesliebe und der Krieg (Deutsch-Evangelisch 1915, Dez.).

Birt, Th., Was heißt „Liebet eure Feinde"? (Christl. Welt 1915, 475 bis 483): Jesus denkt an die Privatfeinde des Einzelnen.

Plooij, D., Jezus en de oorlog (Theol. Studiën 1916, 113—129): „Es gibt eine grofse Spannung zwischen den Normen des Himmelreiches und den Normen der gegenwärtigen Welt" (118), zwischen den „Forderungen der wehrlosen Liebe" (Mt 5, 3—8 44; 26, 51) und dem Staatszwang zum Kriegsdienst. „Die Predigt des Gottesreiches treibt einen Keil in das ganze System unseres gesellschaftlichen Lebens, und doch können wir

nicht leugnen, dafs auch die bestehende Rechtsordnung unsere sittliche Zustimmung hat“ (124). Die damit gegebene Pflichtenkollision „wird in der Praxis zu bitterem Seelenkampf, in welchem das Leben zerrissen wird“ (123). Und die Lösung der heiklen Frage kann nur „in persönlichem Kampf erobert werden“ (125 f). Wer mit Windisch aus der Bergpredigt den Schlufs zieht: „Das Evangelium verurteilt den Kriegszustand“ (Theol. Rundschau XVIII 349), „kann das nur für sich selbst tun, nicht für andere. Es ist nicht für alle gleich“. Zu letzterem Satz wird auf den Fall des reichen Jünglings (Mk 10, 17 ff) verwiesen. Man möchte fragen, ob man damit nicht den Weg der sog. doppelten Moral betrete. Jedenfalls „hat die Reformation die ganze Schwere der Frage auf den Einzelnen gelegt“ (119). Man hat nicht den Eindruck, dafs dieser Aufsatz manchen frommen und ängstlichen Seelen die Last erleichtern wird. Vielleicht zielt er auch mehr auf den bedenklichen praktischen Schlufs hin: das Recht zur Kriegsdienstverweigerung, nach dem Grundsatz: Niemals hat der Staat das Recht, die Gewissen zu zwingen. Van Kasteren.

Kirmis, F., *Maria, die immerwährende Jungfrau. Eine exegetische Studie* (IV u. 95. Breslau, Fr. Goerlich. *M* 3.50): Bald nach seiner Erstlingspublikation (s. BZ XIII 367) übergibt der fleifsige Verfasser eine zweite Studie der Öffentlichkeit, in der wieder sehr schwierige Probleme behandelt werden. Verf. ist sich bewufst, dafs manche Ergebnisse seiner Arbeit nicht allgemeinen Beifall finden werden, „da sie der Natur der Sache gemäfs eben nur aus persönlichen, aber doch nicht grundlosen Vermutungen gewonnen werden konnten“ (83). Nach K. war Joseph schon zur Zeit der wunderbaren Empfängnis Mariens Gatte in unserm heutigen Sinn. συνελθεῖν Mt 1, 18 bezieht sich auf den geschlechtlichen Verkehr. Joseph soll zwar Maria zu Elisabeth begleitet und wieder dort abgeholt haben, aber doch nichts von der von Elisabeth gepriesenen Leibesfrucht Mariens gewufst haben. Als er ihre Existenz wahrnahm, wollte er selbst heimlich weggehen; das heifse ἀπολῦσαι Mt 1, 19. Am auffallendsten ist, dafs sich K. von den apokryphen Legenden bestimmen läfst, zu glauben, Maria sei bis zu ihrem 12. Jahre Tempeljungfrau gewesen, habe als solche das Gelübde der Virginität abgelegt und sei dann mit dem viel älteren Joseph verheiratet worden. Die durch die Herrnbrüderfrage berührten Verwandtschaftsverhältnisse bestimmt K. so: Die Gottesmutter habe eine 20 Jahre ältere Schwester gehabt, die den Klopas, den Bruder Josephs, heiratete. Aus dieser Ehe entsprofs Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ (sc. θυγατήρ). Deren Gemahl wurde Alphäus, ein Witwer, der aus seiner ersten Ehe einen Sohn, nämlich Levi Matthäus, hatte (Matthäus sei מַדִּי = mein Obergewand; so habe Maria Cleophae ihr Stiefkind genannt, weil es ihr nur äufserlich eigen war, wie ein Obergewand); mit Maria Cleophae zeugte Alphäus dann die bekannten Herrnbrüder Judas, Simon, Jakobus. Der vierte Herrnbruder Joses dagegen stamme aus einer zweiten Ehe der Maria Cleophae mit Sabbas und sei identisch mit Joseph Barsabbas mit dem Beinamen Justus (Apg 1, 23). Ja Maria Cleophae ging noch eine dritte Ehe ein, der der greise Bischof von Jerusalem Symeon entstammte. Der Vater der Mutter Gottes sei Heli. Der Name sei gleich mit Eljakim und das wieder gleich mit Joachim. Infolge der bekannten von Julius Africanus bezeugten Leviratsehe war dieser Eli ein Vetter der Brüder Klopas und Joseph gewesen. Es ist K.s scharfsinnigen Hypothesen zuzugeben, dafs sie nicht das Produkt reiner Phantasie sind; wenn aber die Gründe allseitig geprüft und gegeneinander abgewogen werden, stellt sich vieles als völlig unhaltbar heraus.

g) Die Evangelien.

1. Zu allen, zu drei, zu zwei Evangelien.

Heigl, B., *Die vier Evangelien. Ihre Entstehungsverhältnisse, Echtheit und Glaubwürdigkeit* (XII und 400. Freiburg i. Br., Herder. *M* 6.—):

Der Freisinger ntl Exeget bietet hier eine relativ ausführliche „Einleitung“ in die kanonischen Evv. Vorausgeschickt ist u. a. eine eingehende Erörterung über die Glaubwürdigkeit dieser heiligen Urkunden. Er will damit „vor allem den Studierenden der Theologie, Religionslehrern, Seelsorgern und weiteren Kreisen ein übersichtliches praktisches Handbuch bieten“. H. geht dabei im Wesentlichen apologetisch vor. Die Einwände der Kritik (häufig mit der Formel: „man hat behauptet“ oder ähnl.) kommen zu Wort, und die Prüfung ihrer Gründe folgt. Aber es ist keine Apologetik à tout prix, sondern öfters begegnet man einer Anerkennung des in den Bedenken steckenden Wahrheitsgehaltes. Trotzdem werden die Resultate, wie sie die katholische Bibelwissenschaft der letzten Dezennien vertritt, festgehalten. H. will auch keine Detailuntersuchungen bieten, sondern die Ergebnisse der neueren Forschungen verzeichnen. Hinsichtlich der synoptischen Frage bemerkt H. mit Recht: „Die Glaubwürdigkeit der Evv wird (von ihr) nicht berührt; denn diese ist eine rein literarische, nicht eine schlechthin historische Frage“ (48). Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Mt und Mk urteilt H.: es „wird sowohl die Priorität des ersten wie die des zweiten Ev mit guten Gründen verteidigt. Sicher ist jedenfalls so viel, dafs eine literarische Abhängigkeit zwischen beiden Evv besteht“ (270). Der Übersetzer des aramäischen Mt habe wohl Mk und Lk für seine Übersetzung verwertet. Unter den von Lk benutzten Quellen seien auch solche, die mit Mt einen ziemlich umfangreichen Redestoff gemeinsam hatten. Dafs auch Mt Quellen benutzt habe, müsse als Möglichkeit zugegeben werden (124). H. bekundet eine grofse Belesenheit und bringt zahlreiche Zitate aus der Literatur. Vollständigkeit hat er nicht beabsichtigt. Aufserdem hat die durch den Krieg veranlafste Unterbrechung des Druckes die Beiziehung der allerneuesten Literatur verhindert.

Abbott, E. A., *The fourfold Gospel.* Sect. IV: *The law of the new Kingdom* (Cambridge, Univ. Press. 12 *s* 6 *d*): Vgl. BZ XIII 369.

Grosheide, F. W., *De nieuwste beschouwing der Evangeliën* (Stemmen des tijds 1916, Juli): Gemeint ist die Hypothese, die den Inhalt der Evv auf den Glauben der Gemeinde zurückführt. Sie bringt bei kleinem Gewinn grofsen Verlust — und im kleinen Gewinn liegt grofse Gefahr, weil er den rationalistischen Hintergrund verdunkelt. Im Grunde ist es doch nur der Rationalismus, der diese Theorie benutzt, um den evangelischen Stoff von den historischen Tatsachen zu scheiden. Man soll zu den Evv herantreten, nicht im Glauben, dafs dort der Glaube der ersten Christen geschrieben steht, sondern im Glauben, dafs sie vom Heiligen Geiste inspiriert sind. — Die katholische Dogmatik mit ihren praeambula fidei geht freilich andere Wege. Van Kasteren.

Badcock, F. J., *Dr Illingworth and the Gospel miracles* (Church Quarterly Review 1915, Okt.).

Beth, K., *Gibt es buddhistische Einflüsse in den kanonischen Evangelien?* (StKr 1916, 169—227): Nein. B. verfolgt genauer die Geschichte der Fragestellung von Schopenhauer bis Garbe und legt die sehr dürftigen historischen Beziehungen zwischen Indien und den Ländern des Urchristentums dar. Die angeblichen Parallelen (der greise Simeon und der Asket Asita, die Versuchungsgeschichten, das Seewandeln Petri, die wunderbare Speisung) sind keine Entlehnungen. Eine gründlichere Beachtung des gesamten religionsgeschichtlichen Materials würde diese Hypothesen unmöglich machen.

Glover, T. R., *The unexplored factor in the Gospel* (Constructive Quarterly 1915, 753—766).

Döll, G., *Geschichten aus dem Leben Jesu bearbeitet.* 7. verb. Aufl. (Evangelischer Religionsunterricht. Grundlegung und Präparationen. VI: XII u. 455. Lp., E. Wunderlich. *M* 5.80): Will in diesen katechetischen Weisungen die Persönlichkeit Jesu „nicht im Sinne der Dogmatik aus-

deuten", sondern „als das Vorbild des religiös und sittlich Vollkommenen vorführen".

Box, G. H., *The virgin birth of Jesus. A critical examination of the Gospel narratives* (266. Ld., Pittman. 5 s).

Clemen, C., *Greßmanns Erklärung der Weihnachtsgeschichte* (StKr 1916, 237—252): Erhebt gegen das Buch (s. BZ XII 423) gewichtige Bedenken, erklärt aber die Hypothese trotzdem als eine mögliche.

Easton, B. S., *The trial of Jesus* (AmJTh XIX 430—452): Der Mk-Bericht ist im Wesentlichen glaubwürdig. Mt hat ihn in Einzelheiten korrigiert. Lk hat aufser Mk noch eine besondere Quelle. Jesus kann den Anspruch, der Messias zu sein, angesichts seines Todes nur in apokalyptischem Sinn aufrecht erhalten haben. Dann ist aber das Urteil des Synedriums, das Blasphemie annimmt, nicht zu tadeln, wohl aber die Vertauschung dieses Schuldtitels mit dem des Hochverrates vor Pilatus.

Hartl, V., *Zur synoptischen Frage* (BZ XIII 334—337).

Patton, C. S., *Sources of the Synoptic Gospels* (N. Y., Macmillan. $ 1.30).

Georgi, W., *Reden des synoptischen Jesus über sein Erlösungswerk* (Lehre und Wehre 1916, 97—109).

Meyer, A., *Die evangelischen Berichte über die Versuchung Christi* (Festgabe Hugo Blümmer überreicht, Zürich 1914, 434—468): Führt die beiden Berichte (Mk und Mt-Lk) auf den Mythus vom Kampf des Gotthelden mit der Macht der Finsternis zurück. Mt-Lk biete das Erzeugnis judenchristlicher Schriftgelehrsamkeit. Der Messias streitet und siegt wie ein frommer Schriftgelehrter (nach H. Windisch, ThRdsch XIX 3f).

Belser, J., *Die Berufung der beiden Brüderpaare* (ThQ XCVII 481 bis 498): Lk 5, 1—11 berichtet von derselben Berufung wie Mt 4, 18—22 und Mk 1, 16—20. Die Einwände dagegen, Lk setze eine spätere Zeit voraus und habe es nur mit Petrus zu tun, werden abgelehnt. Die Berufung fällt vor Jesu Auftreten in der Synagoge von Kapharnaum.

Preuschen, E., *Das Wort vom verachteten Propheten* (ZntW XVII 33 bis 48): Untersucht die Entstehung des synoptischen Berichtes über die Verwerfung Jesu in Nazareth (Mt 13, 54ff; Mk 6, 1ff; Lk 4, 16ff) und kommt zu dem Ergebnis, dafs das Logion von Oxyrhynchus: Οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτ<ο>ῦ Οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν eine Quelle der Erzählung sei. Er meint wahrzunehmen, dafs bei Lk das Wort Jesu vom Arzt, der sich selbst und den Seinen nicht helfen kann, und von dem Propheten, den man in der Heimat unfreundlich empfängt, nur ganz künstlich mit der Erzählung von der Verwerfung in Verbindung gesetzt sei. Der bei Lk an das Herrnwort angeschlossene Midrasch mit seiner Vergleichung der beiden Propheten Elias und Elisäus lehre, dafs dem Lk ein Doppelwort vorlag, das sich mit dem ägyptischen Logion deckt. In veränderter Gestalt begegne uns das Logion bei Mk, der aus dem Spruch: Ein Arzt heilt nicht die Seinen, eine Tatsache gemacht habe (V. 5a), der er aber sogleich eine geschichtliche Korrektur anfüge (V. 5b). Der dadurch bei Mk in dem Ergebnis des Auftretens Jesu in Nazareth entstandene Widerspruch habe dann den Mt dazu veranlafst, den ersten Teil von Mk 6, 5 zu streichen und sich auf die Feststellung zu beschränken, dafs Jesus nicht viele Wunder getan habe. Kurze.

Völter, D., *Die eschatologische Rede Jesu und seine Weissagung von der Zerstörung Jerusalems* (Schweiz. Theol. Zeitschr. XXXII 180—202): Findet auch hier als Kern eine apokalyptische Rede, welche christlichen Ursprungs sei und in die Jahre 30/40 datiert werden müsse. Mk habe sie mit der Zerstörung Jerusalems in Zusammenhang gebracht.

Moore, A. W., *Why the raising of Lazarus is not reported by the Synoptists* (Bs LXXIII 73—89): Führt die Tatsache auf die galiläische Tradition, die die Synoptiker überliefern, zurück.

2. Matthäusevangelium.

McNeile, A. H., *The Gospel according to St. Matthiew* (XXXVI u. 448. N. Y. 1915, Macmillan. $ 3.75).

Cladder, H. J., S. J., und **Haggeney, K.,** S. J., *In der Schule des Evangeliums. Betrachtungen für Priester.* III. Bändchen: *Das Volk mit dem starren Nacken* (12⁰. VIII u. 214. Freiburg i. Br., Herder. *M* 2.—): Setzt die in den beiden vorangehenden Bändchen (s. BZ XIII 371) begonnene Betrachtung des Mt-Ev fort und behandelt Mt 9, 36—14, 15. Der Vorzug dieser Darlegungen besteht darin, daſs sie sich eng an den Schriftsinn halten und dem subjektiv so stark ausbeutbaren Faktor Akkommodation keinen breiten Spielraum gewähren.

Evangelium *des Matthäus* (Holzschnitte von Dürer) (93. Dachau, Eichhorn. Geb. *M* 1.25).

Soiron, Th., *Untersuchungen über die Zusammenhänge der Logia Jesu im Matthäusevangelium.* Dissertation der Univ. Münster (71. 1916).

Körber †, *Die Ordnung der sieben Bitten im Vaterunser* (ThprMS XXV 809—814): Schlieſst die ersten drei Bitten zu einem „himmlischen", die letzten drei zu einem „infernalen Ternar" zusammen (ἐκ τοῦ πονηροῦ bezeichne die Folgen und Strafen der Sünde). Die vierte, „irdische" Bitte stehe mit Recht in der Mitte, auch wenn man sie mit Thomas von Aquin eucharistisch deute.

Neveling, W., *Zum Verständnis des Vaterunsers* (PrM XX 10—18): Die drei ersten Bitten sind Gelöbnisse. Wir geloben z. B.: „Wir wollen Dein Reich bauen".

Dausch, P., *Die Jüngerinstruktion Mt 10 quellenkritisch untersucht* (oben S. 25—33).

Did Jesus favor militarism? *A symposium on Matt. 10 : 34* (BW XLVI 300—303): Auf eine Rundfrage der Redaktion verneinen M. W. Jacobus, A. T. Robertson, Ch. E. Jefferson, Ch. R. Brown die Frage. Nur J. S. Riggs hebt hervor, daſs die Liebe, die Jesus will, nicht die Verteidigung mit Gewalt und die Strafe mit Gewalt verbietet. Die Redaktion bezieht „Schwert" auf das Martyrium.

Toxopeus, H. J., *Mattheus XI : 11* (Theol. Tijdschrift XLIX 483—489): Trennt die Verbindung von ὁ μικρότερος und ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.

Döller, J., *Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24—30)* (ThprQ LXIX 573—576): Beweist modernen Kritikern gegenüber die Naturtreue des Gleichnisses. ζιζάνια ist der sog. Taumellolch.

Soltau, W., *Wann ist Matth. 16, 17—19 eingeschoben?* (StKr 1916, 233 bis 237): „Vor Justin, also wohl um 110 bis 120, in welche Zeit die spätesten Zusätze des 1. Evangeliums gehören".

Immisch, O., *Matthäus 16, 18. Laienbemerkungen zu der Untersuchung Dells, ZNW XV, 1914, 1ff* (ZntW XVII 18—26): Ist der Ansicht, Dell, der Mt 16, 18 zwar dem Matthäus, aber nicht Jesu zuweist (s. BZ XIV 427), übersehe das Landschaftsbild, unter dessen Eindruck das Herrnwort gesprochen sei: Eine Felswand in unmittelbarer Nähe von Cäsarea Philippi, in dem Felsen eine Höhle von unergründlicher Tiefe, in der der Gott Pan haust (πύλαι Ἅιδου), darüber ein Augustustempel, gleichsam „in der Baungewalt des Reiches der Tiefe". Aus dieser zeitlich-örtlichen Bestimmtheit der Situation, in die der Ausspruch gehört, folgert I., daſs es sich um ein wirkliches Heilandswort handle. Kurze.

Dell, A., *Zur Erklärung von Matthäus 16, 17—19* (ZntW XVII 27 bis 32): Hält trotz der vorgen. Ausführungen Immischs seine Zweifel an der Ursprünglichkeit der Verse aufrecht. Die von I. angenommene Ortsbeziehung könne ebensogut als Argument gegen die Auffassung geltend gemacht werden, V. 18 sei ein Jesuswort, wie für dieselbe. Sie liege tatsächlich nicht vor, ja sei sogar unmöglich, da Pan, eine Göttergestalt des Lebens, nie zu einem Gott des Todes werden konnte. Kurze.

Brander, V., *„Binden und Lösen" in der altsyrischen Kirche* (Katholik 4. F. XVI 220—232 287—304): Die Syrer kannten den rabbinischen Gebrauch des Terminus (= verbieten und erlauben), haben ihn aber bei der Erklärung von Mt 16, 19 und 18, 18 nicht verwendet.

Bigaré, *Was ist vom Texte im Matthäusevangelium „Denn viele sind berufen, wenige aber auserwählt" zu denken?* (Pastor bonus XXVIII 218 bis 221): Die bisherige Übersetzung ist aus jansenistischem Geiste geflossen. Die Frage der kleinen und großen Zahl der Auserwählten, die der höchste Richter allein lösen wird, ist nicht an diesen Text gebunden. B. will ihn so wiedergeben: „Denn die kleine Zahl ist auserwählt worden, während die Menge berufen wurde". Andres.

3. *Markusevangelium.*

Pölzl, F. X. †, *Kurzgefaßter Kommentar zu den vier hl. Evangelien.* II. Bd. 1. Teil: *Kommentar zum Evangelium des hl. Markus mit Ausschluß der Leidensgeschichte.* 2. umgearb. Aufl., besorgt von Th. Innitzer (XXIV u. 300 mit 1 Bildnis. Graz, Styria. *M* 4.50).

Allen, W. C., *The Gospel according to Saint Mark. With introduction and notes* (Oxford Church Biblical Commentary: Ld., Rivington. 7 *s* 6 *d*).

Gyula, H., *Sz. Márk Evángéliumának magyarázata (különös tekintettel a görög keleti egyházra. Introductionáles résszel)* (8 u. LIV u. 254. Ungvár 1915. *Kr* 7.—).

Markusredaktören, *Försök till en teori om Markusevangeliets tillkomst och utformningen av historien om Jesus' liv* (168. Stockholm, A.-B. Nordiska Bokhandeln. *K* 3.75).

4. *Lukasevangelium.*

Haggeney, K., S. J., *Im Heerbann des Priesterkönigs. Betrachtungen zur Weckung des priesterlichen Geistes.* II. Teil: *Der wahre Melchisedech (Fasten- und Osterzeit).* III. Teil: *Meister und Jünger (Pfingstfestkreis)* 1. Hälfte (12⁰. X u. 417, XII u. 532. Freiburg i. Br., Herder. *M* 3.—, 3.60): In diesen beiden Bändchen werden die Betrachtungen zum Lk-Ev fortgesetzt. Das erstere enthält Lk 22—24 und Apg 2, das letztere Lk 4,14—11, 54. Obwohl das Ziel kein exegetisches ist, kommt die Schrifterklärung im Rahmen des Zweckes doch zu ihrem Recht, weshalb auch hier auf dies verdienstvolle Werk wieder hingewiesen sei.

Lummis, E. W., *How Luke was written* (VIII u. 141. N. Y., Putnam. 4 *s* 6 *d*).

Harnack, A. von, *Über den Spruch „Ehre sei Gott in der Höhe" und das Wort „Eudokia"* (Sitzungsber. der Preuſs. Ak. d. W. 1915, 854 bis 875; auch separat: 21. B. 1915, Reimer. *M* 1.—): Untersucht die Überlieferung des Spruches, der als zweigliedrig erwiesen wird. εἰρήνη εὐδοκίας wird trotz des dazwischen stehenden ἐν ἀνθρώποις zusammen gelesen.

Schuster, J., *Zwei neue medizingeschichtliche Quellen zum „groſsen Fieber" Lk 4, 38* (BZ XIII 338—343).

Belser, *Der sog. Reisebericht im Lukasevangelium* (ThQ XCVII 336 bis 357): Glaubt erkannt zu haben, „was die meisten Exegeten bis zum heutigen Tage gar nicht erkannt haben", was aber „für den Einsichtsvollen" unbestreitbar ist, daſs die Jerusalemreise Lk 9, 51 ff nicht eine Reise zum Leidenspascha, sondern die zum Tempelweihfest (Jo 10, 22) darstellt. Manche Perikopen des Lk-Berichtes gehören auch zeitlich betrachtet in diese Reise. Doch sei sie nicht chronologisch geordnet, da 13, 31 ff und 17, 12 ff vor 10, 38 ff liegen. 13, 35 künde nur die Ankunft Jesu zum Tempelweihfest an und sei 8 Tage vorher gesprochen. Manche Berichte gehören zeitlich noch in die galiläische Wirksamkeit. „Örtlich und zeitlich alle einzelnen Ereignisse zu fixieren, wird uns nicht gelingen."

Mann, J., *Jesus and the Sadducean priests: Luke 10, 25—37* (Jewish Quarterly Review VI 415—422): Das Verfahren des Priesters und Leviten

in der Parabel vom barmherzigen Samaritan entsprach nicht pharisäischer, sondern sadduzäischer Anschauung. Der Verwundete hatte den Anschein eines Toten, und darum gingen die Sadduzäer ihm aus dem Weg.

Schlögl, N., O. Cist., *Die Fabel vom „ungerechten Reichtum" und der Aufforderung Jesu, sich damit Schätze für den Himmel zu sammeln* (oben S. 41—43).

Völter, D., *Zacchaeus in Jericho?* (NthT V 134—142): Bringt es fertig, diesen Lk-Bericht mit den Berichten über die Berufung Levis zu identifizieren.

5. *Johannesevangelium.*

Gardner, P., *The Ephesian Gospel* (XI u. 362. N. Y. 1915, Putnam. $ 1.50): Ist, was man nach dem Titel nicht ohne weiteres vermuten kann (s. BZ XII 362), eine Erklärung des Jo-Ev, „des gröfsten Werkes der Paulinischen Schule" (nach BW XLVII 51).

Wattson, H. A., *The mysticism of St. John's Gospel* (Ld., Scott. 3 *s* 6 *d*).

Soltau, W., *Die Reden des vierten Evangeliums* (ZntW XVII 49—60). 1. Kannte Ignatius das vierte Evangelium oder Teile desselben? „Ignatius kannte nur die Redesammlung, welche später in das vierte Evangelium aufgenommen wurde. Dieses selbst kannte er nicht" (55). 2. Die synoptische Grundlage der johanneischen Reden. „Die zwar erhebenden, aber sachlich wenig Neues bietenden Reden von c. 5—12 sind gröfstenteils aus Weiterbildungen synoptischer Elemente, namentlich aus Parabeln und Bildern, herzuleiten" (59).

Lindeboom, C., *„Die na mij komt, is voor mij geworden"* (Gereform. Theol. Tijdschr. 1916, Febr., 438—446).

Neighbor, R. E., *The new birth and the conversation with Nicodemus* (Review and Expositor 1916, 2, 176—187).

Althausen, *Das johanneische Abendmahl* (Die Christliche Welt 1915, 994 ff): Disponiert Jo 13—17, um den Abschnitt als Vorbild für Abendmahlsfeiern fruchtbar zu machen.

Soltau, W., *Zu Jesu Abschiedsreden Joh. 14—16* (Stst XIV 251—257): Glaubt, dafs die Kapitel zu verschiedener Zeit entstanden sind. 16, 16 bis 33 ist die älteste Schicht; 15, 8—16, 15 ist spätere Überarbeitung (stammt aus Verfolgungszeit und bringt den Gedanken des Trösters); 14, 1—29 versucht die beiden vorausgehenden Versionen zu vereinen (der Tröster stärkt an Jesu Statt).

Jansen, J. L., C. ss. R., *„Mulier, ecce filius tuus . . . Ecce Mater tua"* (Nederl. kath. Stemmen 1916, 101—112): Die Hauptergebnisse sind etwa diese: Jesus „gibt seine Mutter einem anderen Sohne, einen anderen Sohn statt seiner selbst seiner Mutter" (110). Damit spricht er „die vollkommenste Selbstverleugnung" aus: Sich selbst nimmt er Maria als Mutter, der Maria entzieht er sich selbst als Sohn". Das ist „die geistliche" und „die wahre Bedeutung" des doppelten Kreuzwortes (111). Diese „Messiastat" und „Erlösungstat" ist aber in Worte gekleidet, die eine Mutterschaft Mariens in bezug auf Johannes und eine Kindschaft Johannes' in bezug auf Maria ausdrücken, beide erhaben genug, um als Einkleidung für „den Erlösungsbegriff und dessen Vollziehung" zu dienen, und in dieser feierlichen Stunde mit besonderem Nachdruck erwähnt und wiederholt zu werden. Damit kann nur Mariens allgemeine geistliche Mutterschaft allen Menschen gegenüber gemeint sein. So bedeutet Jesu Wort, dafs Johannes „der geistliche Sohn Mariens ist, und als solcher dort die Stelle aller Menschen vertritt" (112). Diese zweite „geistliche Bedeutung" lehre ja schon der consensus catholicus (104—107). Demgegenüber treten die persönlichen Beziehungen zwischen Maria und Johannes und seine Fürsorge für sie nach J. weit in den Hintergrund. Er nennt sie eine von Jesus beabsichtigte und von Johannes gezogene Folgerung (103) — aber auch „eine Einkleidung" und „eine äufsere Anwendung des [zweiten?] geistlichen Sinnes" (107). Van Kasteren.

Heimanns, H., Die Seitenwunde Jesu Christi (Pastor bonus XXVII 520 bis 528 590—600): Behandelt die ntl Berichte über die Seitenwunde, ihre Bedeutung für den Tod Jesu, das Geheimnis von Blut und Wasser, den mystischen Sinn und die Darstellung der Seitenwunde und des Lanzenstofses in der Kunst. Andres.

Kastner, K., „Noli me tangere“ (BZ XIII 344—353).

h) Leben und Lehre der Apostel und Apostelschüler.

Stiglmayr, J., S. J., *Petrus und Paulus in Rom* (Kath 4. F. XVI 81 bis 86): Zustimmendes Referat über Lietzmanns Buch (s. BZ XIII 374).

Archbishop Evodkim, A constructive sketch of St. John the Divine (Constructive Quarterly 1915, Sept., Dez.).

Lütgert, W., *Die Johanneische Christologie.* 2. völlig umgearb. Aufl. (XII u. 270. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 5.—): Die 1. Aufl. war 1899 erschienen. Der 1. Jo-Brief kommt nunmehr gesondert zu Wort. Das Christusbild der Apk, das dem des Ev sehr nahe steht, ist ebenfalls beigefügt. Beim Ev ist L. bestrebt, „die Einzeluntersuchungen in einer Gesamtdarstellung zusammenzufassen. Denn die Gedankenwelt des Evangelisten ist nicht eine Fülle von Einzelheiten, sondern ein Ganzes“. Die Termini: „der Sohn Gottes“ und „der Menschensohn“ bilden die Hauptgesichtspunkte für die zwei Teile der Darstellung. Menschensohn sei Christus als Messias und Gottessohn, verborgen in seiner Menschheit.

Johnston, Ch., Controversy between St. Paul and St. James (Constructive Quarterly 1915, Sept.).

Knopf, R., Die Religionsgeschichte und die Paulusforschung (Ev. Kz Österr. Monatsbeil. 1916, 3, 9—11; 4, 13—15).

Werle, J., Der hl. Paulus und die Sonntagspredigt (Pastor bonus XXVII 669—673): Dem Volk ist der hl. Paulus innerlich fremd. Der Seelsorger soll in seinen Sonntagshomilien die Gläubigen mehr in das persönliche Leben und die Lehre des Weltapostels einführen. Der Gewinn wäre vielseitig. Andres.

Strachan, R. H., *The individuality of St. Paul* (307. Ld., Clarke. 3 *s* 6 *d*).

Disselhoff, J. †, *Paulus, der Knecht Jesu Christi, oder Seid doch wie ich, denn ich bin wie ihr!* 10. Aufl. (175. Kaiserswerth, Diakonissenanstalt. *M* 1.25): 20 Betrachtungen, auf dem festen Boden der Schrift, die zuerst ausgelegt, dann aber praktisch angewandt wird (nach G. Lohmann, ThLbl XXXVII 279).

Vosté, J. M., Vió S. Pablo á Jesucristo? (Ciencia Tom. 1916, Jan.-Febr., 369—377).

Bover, J. M., *La ascêtica de S. Pablo* (200. Barcelona 1915, Tip. catól. *Pes.* 2.50).

Hensel, Paulus als Judenmissionar (Saat auf Hoffnung 1915, 3, 97—107).

Weber, V., Die sechs Jerusalembesuche des Apostels Paulus (ThprMS XXVI 285—289): Betrachtet die Gal 2, 1—10 erwähnte Reise als die zweite, die nach W.s jetziger Annahme „ungefähr 15 Jahre nach der Bekehrung“ stattgefunden habe. Die Kollektenreise rechnet er als dritte, den Konzilsbesuch als vierte und das ἀναβὰς Apg 18 (nicht 14), 22 als fünfte Jerusalemreise.

Junglas, Die Theologie des hl. Paulus (MkRU XVII 70—77): Ein empfehlendes Referat über das Buch von Bartmann (s. BZ XIII 186).

Holzmeister, U., S. J., *Zum Dekret der Bibelkommission über die Parusieerwartung in den Paulinischen Briefen* (ZkTh XL 167—182): Giefst auch etwas Öl auf die durch das Dekret (s. BZ XIII 287f) erregten Wogen [die symptomatische Bedeutung, dafs es das erste Dekret unter Benedikt XV. ist, mag dazu beigetragen haben], indem er die Distinktion zwischen Hoffnung und sicherer Erwartung anwendet. Paulus habe nur eine nicht in Erfüllung gegangene Hoffnung ausgesprochen. Für die

konditionale Bedeutung von οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι 1 Thess 4, 15 werden geeignete sprachliche Parallelen aus Hebr 2, 3 und 12, 25 beigebracht (die aus den Evv und Apk passen weniger). Auch H. hebt hervor, daſs die Bibelkommission nur die „Möglichkeit einer nur bedingten Auffassung" der Thess-Stelle behauptet hat.

Leitner, M., Über die Parusie oder Wiederkunft des Herrn. Eine sehr wichtige Entscheidung der Bibelkommission, mitgeteilt und erläutert (ThprMS XXVI 452—460): Führt auch die Parusiestellen der katholischen Briefe an. Die Apostel hätten nicht gelehrt, daſs die Parusie zu ihren Lebzeiten eintreten werde, aber auch nicht, daſs sie nicht zu ihren Lebzeiten eintreten werde.

Maecklenburg, A., Paulus als Sozialchrist (Stst XIV 99—107): Nach Paulus hat das Glaubensleben alles zu durchdringen. In diesem Sinne knüpft der „Realseelsorger" an das Bestehende an, um den Ewigkeitsgehalt herauszukehren. Das Sklaventum wird praktisch anerkannt; — 1 Kor 7, 21 dürfe nicht τῇ ἐλευθερίᾳ nach μᾶλλον χρῆσαι ergänzt werden. Die Gleichwertigkeit der Frau vor Gott wird bei Paulus ebenfalls zur Geltung gebracht.

Knapp, Margaret L., Paul the deaf (BW XLVII 311—317): Die Verfasserin glaubt, Paulus sei schwerhörig gewesen, habe deshalb Gefährten um sich gebraucht und ohne dieselben nichts ausgerichtet. Das war sein „Dorn im Fleische".

Smith, Pr., The disciples of John and the Odes of Salomon (The Monist 1915 Nr 2).

Van den Bergh van Eysinga, G. A., De geneesheer Lukas (NthT V 228 bis 250): Setzt sich mit Harnacks Kritik auseinander und findet keinen Grund für die Bezeichnung des Verfassers der Apg als Arzt.

i) Apostelgeschichte.

Sitterly, Ch. F., *Jerusalem to Rome. The Acts of the Apostles. A new translation and commentary with introduction, maps, reconstructions and illustrations from Christian art* (293. N. Y., Abingdon Press. $ 1.50): Die Übersetzung dieses homiletischen Interessen dienenden Werkes beruht auf dem griechischen Texte Souters. Die lukanische Autorschaft und die Entstehung nicht nach 70 wird festgehalten.

Lake, K., The theology of the Acts of the Apostles (AmJTh 1915, 489—508).

k) Apostolische Briefe.

1. Zu allen Briefen.

Hepp, V., De vorm der NT Brieven volgens Deissmann en zijn school (Gereform. Theol. Tijdschr. 1916, März, 481—502).

2. Paulusbriefe.

Zampini, G. M., *San Paolo. Epistole* (Mailand, Hoepli. *L.* 4.—).

Lagrange, M. J., O. P., *Saint Paul. Epître aux Romains. Introduction, traduction et commentaire* (LXXII u. 396. P., Lecoffre): Wird in Civ. catt. LXVII 82—86 sehr gelobt, wie dort umgekehrt das groſse Lob L.s über „das unsterbliche Werk Cornelys" (so Civ. catt.; gemeint ist sein Röm-Kommentar) notiert ist.

Lagrange, M. J., Some points recently gained in the study of the Epistle to the Romans (Constructive Quarterly 1915, Sept., 496—505).

Pretorius, H. S., *Bijdragen tot de exegese en de geschiedenis her exegese van Rom. VII* (204. Amsterdam 1915, Van Bottenburg. *Fl.* 2.—).

Harnack, A. von, Über den Ursprung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" (Preuſs. Jahrbücher CLXIV 1—14): Wendet sich gegen Reitzensteins These, 1 Kor 13, 13 sei wahrscheinlich die Umbildung einer Formel der hellenistischen Mystik. Die Formel sei vielmehr genuin christlich.

Sie stelle eine Ergänzung der geläufigen binitarischen Formel „Glaube und Liebe“, sowie eine Zusammenschiebung der beiden Formeln „Glaube und Liebe“ und „Glaube und Hoffnung“ dar.

Reitzenstein, R., Die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ bei Paulus (Aus den Nachrichten von der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist. Kl. 1916, 367—416): Verteidigt sich gegen Vorwürfe A. v. Harnacks. Die Formel sei für das Urchristentum sonst nicht als solche bezeugt. Eine philologische Interpretation von 1 Kor 13, bei der es auf die Gedankenentwicklung besonders ankommt, erweist die Echtheit dieses Kapitels, die Folgerichtigkeit seines letzten Abschnittes (μένει V. 13 = bleibt im Jenseits). Die Liebe gehört nicht zu den πνευματικά. Es mufs als wahrscheinlich angenommen werden, dafs Paulus eine hellenistische Formel bekämpft, welche die korinthischen „Gnostiker“ übernehmen wollten (cf. Porphyrius, Ad Marcellam 24: τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς). Die Lesart καυθήσομαι V. 3 wird verteidigt, aber die Deutung auf Versklavung abgelehnt.

Koch, L. J., *Fortolkning til Paulus' andet brev til Korinthierne* (in 3 Heften) 1. Heft (Kopenhagen 1914, Frimodt. *Kr.* 2.—): Nimmt einen Zwischenbrief an, auf den 2 Kor 7, 8ff hinweise, lehnt aber eine Zwischenreise ab. Ein kurzer Besuch Pauli in Korinth fand vor 1 Kor statt. 6, 14 gehört nicht zu 2 Kor (nach Schmidt in ThLz XLI 6f).

Rendall, G. H., The problem of 2 Corinthians (Church Quarterly Review 1916, Jan.).

Grosch, H., *Der im Galaterbrief Kap. 2, 11—14 berichtete Vorgang in Antiochia. Eine Rechtfertigung des Verhaltens des Apostels Petrus.* Nebst einem Anhange (52. Lp., Deichert. *M* 1.—): Publiziert eine frühere Schrift und fügt einige ergänzende Bemerkungen an, die ebenfalls Pauli Beurteilung ins Unrecht stellen und bei Paulus selbst eine spätere Wandlung der Ansichten annehmen.

Dibelius, M., Die Christianisierung einer hellenistischen Formel (Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XVIII 224—236): Der „sog. Epheserbrief“ biete 4, 5 diese Formel, die auch bei Mark Aurel und Posidonius sich findet und durch das hellenistische Judentum vermittelt wurde.

Zantop, E., *Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper. Erläuterungen* (160. Neumünster, Ihloff & Co. *M* 1.80): Allgemein verständlich, mit Paränesen durchwoben. Verf. ist tiefgläubiger, für die Heilige Schrift begeisterter Protestant (nach H. Poggel, ThG VIII 437).

Jülicher, Ein philologisches Gutachten über Phil 2 v. 6 (ZntW XVII 1—17): Fafst ebenso wie Jäger (s. BZ XIII 377 — dort mufs es nach Dibelius heifsen: ThLz XL) ἁρπαγμός als eine fertig gegebene, nicht eine erst zu erwerbende Sache auf. Dagegen erklärt er sich gegen die Annahme, dafs Paulus sich mit den Worten οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο ... ἀλλά eines beliebten literarischen τόπος bediene und ἁρπαγμός von einem Privileg Christi meine. Er setzt sich mit Jäger hauptsächlich deswegen auseinander, um gegen die Art, wie er von den Theologen spricht, Protest zu erheben. Kurze.

Schmidt, P. W., „... hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein“ (PrM XX 171—176): W. W. Jägers Erklärung (s. BZ XIII 377) ist nicht neu. Schm. erklärt: „Obwohl Christus in Gestalt eines göttlichen Wesens lebte, sah er das ihm zugewiesene göttliche Tun nicht in einem Ansichraffen, Festhalten seiner himmlischen Vorrechte, sondern gerade in dem Hingeben derselben usw.“

Wrzol, J., *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes* (BSt XIX 4: XII u. 152. Freiburg i. Br., Herder. *M* 5.—): Eine sehr tüchtige Erstlingsarbeit, die mit sicherer Methode und scharfsinnig die modern-kritische Leugnung der Echtheit, bes. in W. Wredes Buch (s. BZ I 434), zurückweist und die Echtheit verteidigt. Die Arbeit mufs nur schon vor ziemlich

langer Zeit abgeschlossen worden sein. Denn weder v. Dobschütz' Thess-Kommentar (1909) noch v. Harnacks Hypothese aus dem Jahre 1910 (s. BZ VIII 436) sind erwähnt und berücksichtigt und die letzte im Literaturverzeichnis angeführte Publikation stammt aus 1908. Die vier Hauptargumente der Echtheitsbestreitung (die Eschatologie, die literarische Verwandtschaft mit 1 Thess und die unpaulinische Sprachform, die Stellen 2, 2 und 3, 17 und der unpersönliche Charakter) werden dargelegt und demgegenüber ein innerlich konkludentes Bild der Gemeindeverhältnisse zu zeichnen versucht. Dann werden die einzelnen Einwände widerlegt und positive Echtheitskriterien angefügt. Die auf die beiden Stellen 2, 2 und 3, 17 bezüglichen Darlegungen hatte W. schon in den Weidenauer Studien I (s. BZ V 219) veröffentlicht. W. nimmt an, ein mazedonischer Christ (schwerlich aber ein Thessalonicher) habe Paulus über die Gemeindezustände erzählt, was er zufällig darüber gehört habe, und habe als Grund der Schwärmerei Reden einzelner Pneumatiker und die Berufung auf Worte und einen Brief Pauli bezeichnet, also Kenntnis, untermischt mit Unkenntnis, verraten (66). Das Kommen des Tages wie ein Dieb (5, 4) will nach W. nicht das unbemerkte Kommen überhaupt andeuten; der Wachsame wird es merken, nur der Sorglose wird die Zeichen der Zeit nicht verstehen und sich überraschen lassen.

Meinertz, M., *Die Pastoralbriefe* (ThR XV 193—201): Bespricht in anerkennendem Sinne Dubowy (s. BZ XII 433) und Knabenbauer (ebd. 216), in ablehnendem Mayer (ebd. XI 437) und Koehler (ebd. XII 438) und mit gemischten Gefühlen Dibelius (ebd. 220).

Wohlenberg, G., *Zur Literatur über die Pastoralbriefe* (ThLbl XXXVII 185—192): Eine energische Zurückweisung Mayers (s. BZ XI 437). Bei Dibelius (s. BZ XII 220) wird bedauert, daſs „die eigentlich theologische Exegese stark vernachlässigt wird", aber anerkannt, daſs die Vertreter der Echtheit ein gewisses Entgegenkommen bei ihm finden. Als Verteidger der Echtheit wird Torm (s. u.) besprochen.

Torm, F., *Paulus' Breve til Timoteus og Titus indledede og fortolkede* (Kopenhagen, Gad. *Kr.* 3.60): Ein kurz gehaltener konservativer Kommentar des Kopenhagener Neutestamentlers, der auf Widerlegung der auf die Sprache sich stützenden Echtheitsbestreitungen groſses Gewicht legt (nach G. Wohlenberg s. o.).

Zantop, E., *Der erste Brief des Apostels Paulus an Timotheus. Erläuterungen* (159. Neumünster, Ihloff & Co. Geb. 1.80): Gleicht in der Anlage dem Phil-Kommentar (s. o.).

Willems, *Crescens in Galatiam (II Tim. 4, 10)* (Pastor bonus XXVIII 221—225): Entscheidet sich nach Pölzl, Die Mitarbeiter des hl. Paulus (1911), für die Ansicht, daſs Crescens in Gallien das Evangelium verkündet hat. Andres.

Vos, G., *Hebrews, the Epistle of the Diatheke* (PrthR XIII 587—632, XIV 1—61): Sieht im Bundesgedanken die zentrale Idee des Briefes, der die Offenbarungsidee und die Priestertumsidee verknüpft und begründet und auf den sich der spiritualisierte Glaubensbegriff (nicht der spezifisch paulinische rechtfertigende Glaube) stützt.

Schade, *Die Entscheidung der Bibelkommission über den Hebräerbrief* (Kölner Pastoralblatt L Nr 3, 4, 6, S. 74—82, 97—110, 169—182): Betont, daſs drei Alexandriner (Pantänus, Klemens und Origenes) den Brief auf Paulus irgendwie zurückführen. Die Einwände der modernen Kritik, gegen die der Verf. scharfe Worte äuſsert, sind unhaltbar. Wenn auch Heigls Ausführungen (s. BZ III 439) nicht völlig beizustimmen sei, so habe er doch „den Nachweis geführt, daſs der Anteil Pauli am Hebr viel weiter geht, als nicht selten auf katholischer Seite zugegeben wird" (100). Uns sei es nicht mehr möglich, die Rollen zwischen Paulus und dem direkten Verfasser (einem Paulusschüler, den wir nicht nennen

können) richtig und genau zu verteilen. In der Kontroverse Jerusalem-Rom entscheidet sich Sch. für erstere Gemeinde als Adressatin.

Nisius, J. B., S. J., *Zur Erklärung von Hebr 12, 2* (oben S. 44—61).

3. *Katholische Briefe.*

Hoffmann, H. W., *Commentary on I Peter* (Lutheran Church Review 1915, Juli).

Ropes, J. H., *A critical and exegetical commentary on the Epistle of St. James* (The international critical Commentary: XIII u. 319. N. Y., Scribner. $ 3.—): Betrachtet den Brief als judenchristliche Fälschung zwischen 75 und 125. Die hellenistischen Diatriben beeinflufsten den Verf. Im Kommentar ist auf die jüdischen und hellenistischen Parallelen Rücksicht genommen (nach BW XLVII 342).

Preuschen, E., *Jac 5, 11* (ZntW XVII 79): Statt κυρίου sei θεωροῦντες oder αὐτοῦ zu lesen.

Robertson, A. T., *Practical and social aspects of christianity. The wisdom of James* (Ld., Hodder. 6 *s*).

l) Apokalypse.

Limbach, S., *Die Offenbarung Gottes von der Zukunft Jesu Christi an Johannes. Der Gemeinde ausgelegt* (32. Basel, Kober. *M* —.40).

Römer, C., *Die Offenbarung des Johannes in Bibelstunden erläutert* (252. Stuttgart, Gundert. Geb. *M* 3.—): Erklärt auf Grund der Hofmannschen Exegese und verdient auch die Beachtung der Exegeten (nach Fr. Schultzen, ThLbl XXXVII 288f).

Stockmann, G., *Reichsgeschichtliche Auslegung der Offenbarung des Johannes für gebildete Schriftgläubige* (IV u. 360. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 5.25): Sieht in der Apk das apostolische Zeitalter (K. 2 u. 3), die Entwicklungszeit (K. 4—11), die endgeschichtliche Gerichtszeit (K. 12—20) und die Vollendungszeit (21. 1—22, 5) dargestellt. 12, 1—26 z. B. weist nach St. auf die Zeit um 700 hin. Das Jahr 732 sei Ausgangspunkt der 1260 Tage (= Jahre) (13, 5). Das Tier aus dem Meer sei das germanische Weltreich. Verf. ist sich bewufst, mit seiner Auslegung vom Hergebrachten sehr abzuweichen. Doch erhofft er „wissenschaftlich-theologische Wertung seitens derer, die der Offenbarung Jesu Christi Glauben schenken".

Clemen, C., *Bolls Studien zur Offenbarung Johannis* (Neue Jahrbücher f. das klass. Altertum XVIII 26—43): Bespricht zahlreiche Einzelheiten und kommt zum Ergebnis, dafs der Einflufs der hellenistischen Astrologie zwar nicht zu leugnen, aber doch nicht so stark sei, wie Boll (s. BZ XII 440) annimmt.

Johnston, C. N., *The seven churches of Asia* (188 ill. Ld., Black. 2 *s* 6 *d*).

Kampers, F., *Aus der Genesis der abendländischen Kaiseridee. Eine Studie zur vierten Ekloge des Vergil und zur Apokalypse des Johannes* (Mitteilungen der Schles. Gesellschaft für Volkskunde XVII 137—181): Wünscht direkt, dafs „die berufenen Exegeten die Tragfähigkeit seines Beweises nachprüfen und gegebenenfalls dessen Erträgnis für die Logoslehre unseres (4.) Evangelisten in das rechte Licht setzen werden". K. glaubt unter Hinweis auf atl und gnostische Stellen von der Weisheit, auch Apk 12 schildere unter dem Bilde des himmlischen Weibes die Weisheit „als Emanation des Höchsten" und zugleich als „dessen mystische Mutter und Braut". „Sie ist selbst das ideale Zion, sie strömt als himmlische Pege vom Throne Gottes auf die Erde." In diesem Sinne steigt sie als Himmelskönigin auf die Erde hernieder; in diesem Sinne verfolgt der teuflische Drache die λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς.

Charles, C., *An attempt to recover the original order of the text of Revelation XX, 4—XXII* (19. Oxford, Univ. Press. 1 *s*).

m) Ntl Apokryphen.

Deeleman, C. F. M., *Abgar-sage* (Nieuw Evangelisch Tijdschrift I [1916] 243—291): Verf. hat sich schon seit Jahren mit verschiedenen Acta apocrypha beschäftigt. Hier studiert er erstens die Geschichte des apokryphen Jesusbriefes. Man darf kaum sagen: des apokryphen Briefwechsels, denn von dem Briefe Abgars wird nur der Inhalt, nicht der Text mitgeteilt. Zweitens erörtert er mit gleicher Ausführlichkeit den byzantinischen Zweig der Abgarsage, wo das Wunderbild des Heilandes den Brief, den man auch in Konstantinopel zu besitzen meinte, stark in den Hintergrund drängte. Van Kasteren.

Leitzmann, A., und **Burdach, K.**, *Der Judenspiefs und die Longinussage* (Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XXXVII 21—56): L. führt die Redensart „mit dem Judenspiefs rennen" = „Wucher treiben" auf den Lanzenstich des Longinus zurück. B. gibt der alten Interpolation hinter Mt 27, 49, wonach ein anderer (Jude) durch einen Lanzenstich Jesus tötete, grofse Bedeutung.

Breslau, August 1916. **J. Sickenberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Personalien: † in Paris Gaston Camille Charles Maspero, Generaldirektor der Ausgrabungen und ägyptischen Altertümer in Kairo; † L. Cart, o. Prof. für bibl. Archäologie, atl Exegese und hebr. Sprache an der Universität Neuchâtel; Johannes Ev. Belser, o. Prof. der ntl Exegese an der kath.-theol. Fakultät der Univ. Tübingen. — A. o. Prof. Julius Kögel in Greifswald ist als o. Prof. für ntl Theologie nach Kiel (als A. Seebergs Nachfolger), Privatdozent Johannes Behm in Breslau als a. o. Prof. für ntl Theologie nach Königsberg, a. o. Prof. Walter Bauer in Breslau als a. o. Prof. für ntl Theologie nach Göttingen, Privatdozent Rudolf Bultmann in Marburg als a. o. Prof. der ntl Exegese in der ev.-theol. Fakultät nach Breslau berufen worden. In München habilitierte sich für atl Exegese Dr Bernhard Walde.

Preisaufgaben: Die kath.-theol. Fakultät in Breslau stellte das Thema: Das Lohnmotiv in der Tugendlehre des NT, — die theol. Fakultät in Greifswald: Zeitalter und Kulturbild in den drei Spruchgruppen Prv 1—9; 10 bis 24; 25—31, — die theol. Fakultät in Jena: Wie verhalten sich die Bibelzitate in Luthers deutschen Schriften zu seiner Bibelübersetzung?

יְהוֹשׁוּעַ — יֵשׁוּעַ.

Von Prof. Franz X. Steinmetzer in Prag.

Die Frage nach dem auffallenden Lautwandel יֵשׁוּעַ — יְהוֹשׁוּעַ ist bereits mehrfach untersucht worden. Man kann etwa folgende Lösungsversuche anmerken:

1. G. Hoffmann nahm an, dafs יֵשׁוּעַ und יֵהוּא nach אֵל vokalisiert seien, „um Jahwe zu vermeiden" (Über einige phönikische Inschriften, Abhandl. d. Ges. zu Göttingen XXXVI 1 [1889] 33 Anm. 2). Wir hätten dann denselben Fall vor uns wie die bekannten Vokalisierungen nach בֹּשֶׁת und שִׁקּוּץ. Freilich mufs man dann mit Recht fragen, warum die grofse Anzahl anderer Namen, die mit יו oder יְהוֹ beginnen, nicht in derselben Weise umgewandelt worden sind.

2. Ein anderer Lösungsversuch weist darauf hin, dafs der Wechsel von o nach e im Semitischen durchaus nicht so unerhört sei, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Er sei vorhanden bei dem mandäischen מישא und dem neujüdischen מיישא, die dem hebräischen מֹשֶׁה entsprechen (Fraenkel, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes IV [1890] 333). Desgleichen liege er vor bei dem מישע des massoretischen Textes im Vergleich zu dem Μωσα der LXX, bei dem hebräischen מידד und dem griechischen Μωδαδ, bei מֵפַעַת, מֵיפַעַת und מוֹפַעַת, wo der ältere Grieche stets nur Μω- kennt, bei מֵאָב und מוֹאָב (Gn 19, 37). Ferner wird daran erinnert, dafs die Juden Südarabiens Yesef statt Yosef sagen (Nestle, Theol. Stud. u. Krit. LXV [1890] 573). Um mit dem schwächsten Argument zu beginnen: Die Volksetymologie מֵאָב beweist natürlich gar nichts, da kein einziger Fall dieser

Aussprache nachweislich ist. Die mandäische und die neuhebräische Form des biblischen מוֹשֶׁה kann nicht als vollgültiger Beweis angesehen werden, da es sich hier um den Übergang eines Namens in eine andere Mundart handelt, wie auch die abweichende Aussprache des Namens Josef bei den südarabischen Juden eine rein örtliche Eigentümlichkeit ist, die sich kaum in die Form eines Sprachgesetzes kleiden läfst. Die endlich angeführten Schwankungen der Aussprache mit o oder e im hebräischen Text oder im Verhältnis zur LXX können wegen der bekannten Unzuverlässigkeit des massoretischen Textes betreffs der Lesung von י oder ו keinesfalls als sichere Argumente gelten, um so weniger, als es sich um selten vorkommende Eigennamen handelt.

3. Die verbreitetste Ansicht beruft sich auf das von Barth formulierte Lautgesetz: „Geschärftes oder langes u, auf welches in der nächsten Silbe wieder u oder o folgt, dissimiliert sich meist im Hebräischen und Aramäischen vor diesem in i" (Nominalbildung S. XXIX). Als Beispiele werden angeführt arab. سُنْبُلَةٌ ass. šubultu: שִׁבֹּלֶת; arab. قُنْفُذٌ: קִפּוֹד; ferner רִאשׁוֹן statt רֹאשׁוֹן, תִּיכוֹן statt תּוֹכוֹן, חִיצוֹן statt חוּצוֹן. Vgl. auch Philippi, Zeitschr. f. Völkerpsychologie XIV [1883] 178; Müller, Theol. Stud. u. Krit. LXV [1890] 177 f u. ö.

Diese Lösung unserer Frage hat den zweifellosen Vorzug, dafs sie den Lautwandel יֵשׁוּעַ — יְהוֹשׁוּעַ durch ein an zahlreichen Beispielen erwiesenes Lautgesetz erhärten kann, und man wird sie als vollkommen befriedigend ansehen dürfen, soweit es sich um sprachliche Rücksichten handelt. Allein die Sache hat noch eine andere Seite, die meines Wissens noch nicht ausreichend gewürdigt worden ist. Mit dem sprachlichen Problem ist nämlich gleichzeitig ein geschichtliches verbunden, das sich in folgenden zwei Fragen zusammenfassen läfst:

I. Wenn die Umwandlung des o in e lautgesetzlich notwendig war, warum hat sich dann die Form יְהוֹשׁוּעַ so lange erhalten? Die Formen רֹאשׁוֹן, חוּצוֹן, תּוֹכוֹן usw. sind überhaupt nicht belegbar, sondern können nur aus der den Worten zweifellos zugrunde liegenden Wurzel erschlossen werden.

II. Wenn zweifellos יֵשׁוּעַ aus יְהוֹשׁוּעַ entstanden ist, so kann dies doch nur durch die Übergangsform יושוע geschehen sein; wie erklärt es sich nun, daſs diese Zwischenstufe auch nicht ein einziges Mal belegt ist?

Die erste Frage läſst sich wohl wenigstens zum Teil mit dem Gedanken beantworten, daſs die Weiterbildung von יְהוֹשׁוּעַ zu יֵשׁוּעַ vermieden wurde, um die Bedeutung des Namens nicht zu verdunkeln. Allein dann ist es nachgerade unverständlich, daſs die Umwandlung von יְהוֹשׁוּעַ zu יֵשׁוּעַ in der Zeit der babylonischen Gefangenschaft erfolgt ist, als das Volk, wie man doch meinen müſste, gerade am meisten die im Namen יְהוֹשׁוּעַ ausgedrückte Hilfe Jahwes erhoffen sollte. Der Tatbestand, wie er sich aus der hebräischen Bibel ergibt, ist folgender:

Von den vier Personen, die im AT den Namen יְהוֹשׁוּעַ tragen, heiſst:

I. Josua, der Sohn des Nun und Nachfolger des Moses, stets (so auch 1 Chr 7, 27) יְהוֹשׁוּעַ mit der einzigen Ausnahme von Neh 8, 17, wo sich יֵשׁוּעַ findet.

II. Der 1 Sm 6, 14 genannte Einwohner von Bêt-Šemeš und Zeitgenosse Samuels wird nur יְהוֹשׁוּעַ genannt.

III. Der Stadthauptmann von Jerusalem 4 Kg 23, 8 heiſst ebenso nur יְהוֹשׁוּעַ.

IV. Der Hohepriester dieses Namens heiſst bei Agg und Zach יְהוֹשׁוּעַ, bei Esr, Neh und in den beiden Büchern der Chronik יֵשׁוּעַ.

Es ist so auf den ersten Blick ersichtlich, daſs die Umwandlung von יְהוֹשׁוּעַ zu יֵשׁוּעַ in der Zeit der Gefangenschaft erfolgt ist. In den hl. Schriften dieser Zeit finden wir dann noch mehrere Männer, die יֵשׁוּעַ heiſsen. Man denke an den Nachkommen Aarons 1 Chr 24, 11, an den Leviten Neh 12, 8, oder an den 2 Chr 31, 14 f usw. Diese alle werden nur in den Büchern der Chronik, Esr und Neh genannt und tragen nirgends den Namen יְהוֹשׁוּעַ. Endlich erinnere man sich noch an die Neh 11, 26 angeführte Ortschaft יֵשׁוּעַ.

Es ist somit Tatsache, daſs die Form יֵשׁוּעַ erst seit dem Exil auftaucht, und das Bewuſstsein, daſs diese Form im

Grunde nichts anderes ist als das alte יְהוֹשׁוּעַ, zeigt sich darin, dafs die in der hebräischen Bibel יְהוֹשׁוּעַ genannten Personen in der griechischen Bibel ohne Bedenken Ἰησοῦς genannt werden.

Fassen wir nun die beiden Momente zusammen: 1. dafs יֵשׁוּעַ erst seit der Gefangenschaft auftaucht, 2. dafs es ohne die zu erwartende Übergangsform יוֹשׁוּעַ erscheint, so ergibt sich als geschichtlicher Tatbestand, dafs die Umwandlung von יְהוֹשׁוּעַ zu יֵשׁוּעַ sich während des Exils in ganz unvermittelter Weise vollzogen haben mufs. Wir haben somit die Aufgabe, diese nicht alltägliche Erscheinung zu erklären.

Wenn sich das Judentum im Exil auch gegen jeden heidnischen Einflufs aufs ängstlichste abgeschlossen hat, so ist doch die Umgangssprache im Verkehr mit den Einwohnern Babyloniens einer gewissen Beeinflussung ausgesetzt gewesen, die um so sicherer wirkte, als man sich ihrer kaum bewufst wurde. Damals ist im Zweiströmeland noch immer das Babylonische als Schrift- und Geschäftssprache, zum Teil wohl auch noch als Umgangssprache erhalten gewesen (vgl. Brockelmann, Grundrifs I 7). Es ist nun eine bekannte Eigentümlichkeit des Babylonischen, dafs ihm der o-Laut fremd ist. Etymologische Gesetze bringen es anderseits mit sich, dafs in einer Reihe von Wörtern, wo das Hebräische den o-Laut aufweist, im Babylonischen e erscheint. Man vergleiche folgende Liste:

ראשׁ = rêšu	רעה = rê'u
צאן = ṣênu	סאון = sênu
נא = Ni'	לאם = lîmu.

Vor allem aber sind es die Verba פ״ו, die im Hebräischen in der Kausativform das ו in ein o verwandeln, wogegen im Babylonischen im gleichen Falle aus hier nicht in Betracht kommenden Lautgesetzen ein e auftritt. Man vergleiche z. B.

הוציא = ušêṣî	הושׁיב = ušêšib
הוריד = ušêrid	הוביל = ušêbil.

Es hat sich somit dem Sprachgefühl des in Babylonien lebenden Juden die Erfahrung eingeprägt, dafs dem hebräischen o häufig im Babylonischen ein e entspricht. Die Folge davon ist

natürlich nicht die gewesen, dafs die verbannten Hebräer nun häufig statt eines hebräischen o ein e sprachen. Aber das darf wohl angenommen werden, dafs das alte Lautgesetz des Überganges von o in e unter gewissen Voraussetzungen, das in יְהוֹשׁוּעַ noch nicht Geltung erlangt hatte, sich jetzt durchsetzte und so ganz unvermittelt die Form יֵשׁוּעַ zeitigte.

Demnach dürfte יֵשׁוּעַ als eine wohl den Lautgesetzen entsprechende, jedoch verspätete Fortbildung von יְהוֹשׁוּעַ anzusehen sein, die den Anstofs zu ihrer Umwandlung babylonischen Einflüssen verdankt.

Zur Sabbatfrage.

Von Univ.-Prof. Dr Johannes Hehn in Würzburg.

Man erinnert sich, dafs es neben der Zurückführung des israelitischen Monotheismus und des Namens Jahwe auf Babel hauptsächlich der alttestamentliche Sabbat war, durch dessen Herleitung aus Babel Friedrich Delitzsch in seinen Babel-Bibel-Vorträgen grofse Erregung hervorrief. Nach den scharfen Auseinandersetzungen jener Tage hat die Diskussion inzwischen in ruhiger, sachlicher Form ihren Fortgang genommen und ist insbesondere durch verschiedene neu hinzugekommene Texte zu gröfserer Klarheit gelangt. Die gröfste Überraschung brachten wohl die von Th. G. Pinches im Jahre 1904 in den PSbA XXVI nach S. 56 zu der Hemerologie III R 56 Nr 4 veröffentlichten Ergänzungen. Merkwürdigerweise heifst dort unter den aufgeführten Tagesbenennungen nicht der 7., sondern der 15. Tag *ša-pat-ti.* Nachdem darauf H. Zimmern erklärt hatte, „nach allem, was wir über die Astronomie, Astrologie und den Kalender der Babylonier wüfsten", müsse der 15. Tag „diesen seinen Charakter notwendig als Vollmondstag tragen" (ZdmG LVIII [1904] 201), und die Frage aufwarf, „ob nicht in der Gegenüberstellung von Neumond und Sabbat gerade an älteren Stellen wie Os 2, 13 Am 8, 5 Is 1, 13 4 Kg 4, 23 noch ein Hinweis darauf enthalten sei, dafs auch in Israel ursprünglich der Sabbat ausschliefslich oder in erster Linie der Vollmondstag gewesen wäre", versuchte J. Meinhold[1] den Nachweis, dafs der Sabbat bei den vorexilischen Israeliten Vollmondsfest war, in seiner alten Gestalt durch

[1] Sabbat und Woche im Alten Testament. Göttingen 1905.

das Deuteronomium abgeschafft wurde, während die Einführung der neuen Form auf Ezechiel zurückgehe.

Ich habe bereits früher[1] zu dieser Frage eingehend Stellung genommen und mufs für Näheres auf jene Ausführungen verweisen. Hier möchte ich blofs die seit jener Zeit erschienenen Untersuchungen in ihren Hauptpunkten nachprüfen.

Zunächst legte Eduard Mahler in einer sehr umfänglichen Abhandlung (ZdmG LXII [1908] 33—79) seine bereits auf dem Zweiten internationalen religionshistorischen Kongrefs zu Basel (1904) vorgetragene Auffassung eingehender dar. Da er sie im wesentlichen mit denselben Worten auch in seinem soeben erschienenen „Handbuch der jüdischen Chronologie"[2] vertritt, so braucht man bei der Nachprüfung jener Abhandlung nicht zu fürchten, etwa nur seine frühere Ansicht kennen zu lernen. Nach Mahler bedeutet *šabattu* ursprünglich „Zeitkreis", „Zeitzirkel", „Zyklus" und hat seinen Ausgangspunkt vom Vollmondstage genommen, wobei er meine Betonung des entscheidenden Einflusses der Siebenzahl bei der Entstehung des israelitischen Sabbats scharf ablehnt. Freilich mufs ich gleich bemerken, dafs seine Beweisführung insofern einen schweren methodischen Fehler aufweist, als er die notwendige Unterscheidung zwischen babylonischen, ägyptischen und biblischen Einrichtungen unterläfst, ohne die strenge Trennung der einzelnen Entwicklungsperioden seine Folgerungen zieht und seine zum Teil recht kühnen Behauptungen aufstellt. So ist z. B. der Satz, dafs die Woche „eine uralte Einrichtung ist, die den Babyloniern und auch den Ägyptern schon lange bekannt war, noch ehe Israel den Boden der Geschichte betrat" (ZdmG LXII 35; Chronologie 40), in dieser Fassung doch sehr anfechtbar. Ich habe seinerzeit die Frage nach dem Vorkommen der Siebenerperiode bei den Babyloniern im

[1] Vgl. meine Schrift: Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament. Leipzig 1907.

[2] Handbuch der jüdischen Chronologie. Von Dr Eduard Mahler, o. ö. Professor an der Universität Budapest. Leipzig 1916. (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.)

Zusammenhang mit dem sonstigen Gebrauch der Siebenzahl untersucht[1] und bin zu dem Ergebnisse gekommen, dafs „die Sieben gern zur Darstellung eines kleineren Zeitabschnittes verwendet wurde, dafs somit die siebentägige Frist in Babylonien nichts Unbekanntes war, wenn auch von einer regelmäfsigen siebentägigen babylonischen Woche keine Rede sein kann" (a. a. O. 42). Es steht fest, dafs die Babylonier den Gebrauch einer durch das Jahr hindurchlaufenden siebentägigen Woche nicht kannten.

Zur Beurteilung dessen, was Mahler über die Woche bei den alten Ägyptern sagt, setze ich die Feststellung eines zweifellos kompetenten Ägyptologen hierher. K. Sethe[2] zählt in seiner soeben erschienen Schrift über Zahlen und Zahlworte bei den alten Ägyptern S. 33 ff zahlreiche Beispiele dafür auf, dafs „nächst der 4 die 7 als heilige Zahl am beliebtesten ist, ja späterhin sogar die 4 in Schatten zu stellen scheint". Auch hebdomadische Fristen kommen vor ebenso wie bei den Babyloniern und andern Völkern, „dagegen ist die siebentägige Woche....im alten Ägypten nicht bekannt gewesen. Erst im Koptischen begegnet sie uns als Siebenheit" (S. 36). Wie kommt dann Mahler dazu, mit solcher Zuversicht von der ägyptischen Woche zu reden?

Wenn Mahler behauptet, „die mittlere Dauer des synodischen Monats, d. i. die Zeit von einem Monat bis zum nächsten", „dränge sich dem Beobachter von selbst auf und somit könne diese, nicht aber die Siebenerperiode als ‚Vollzahl' bezeichnet und ebenso nur der Tag des Vollmondes ein Tag des ‚Vollseins' genannt werden, wie dies in zahlreichen Inschriften der Fall sei" (ZdmG LXII 37; Chronologie 41), so ist darauf zu erwidern, dafs, wenn שבת wirklich „Vollzahl" oder „volle Periode" bedeutet, bei den Israeliten eben tat-

---

[1] Vgl. den Abschnitt „Siebenerperioden" in Siebenzahl und Sabbat 40—44.

[2] Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern und was für andere Völker und Sprachen daraus zu lernen ist. Ein Beitrag zur Geschichte von Rechenkunst und Sprache. Strafsburg 1916.

sächlich der siebente Tag so genannt wurde, womit natürlich die Frage nach der Möglichkeit, ob er so genannt werden konnte, auch bereits entschieden ist. Die „zahlreichen Inschriften“, in denen der Vollmondstag ein Tag des Vollseins genannt wird, wären erst noch näher zu bezeichnen. Es kommt nicht darauf an, wie man sich die Entwicklung denkt, sondern wie sie nach den Inschriften wirklich war. Wenn Mahler (Chronologie 41) Neumond- und Sabbatfeier als „uraltes babylonisches Kulturelement“ erklärt, das die Israeliten „aus Ur-Kasdim mit sich gebracht, oder aus Ägypten“, so hängt diese Ansicht ebenso frei in der Luft wie die an anderer Stelle über die Woche geäufserte (Chronologie 322): „Es ist sogar die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs sie (die Israeliten) den Wochenbegriff schon kannten, noch ehe sie ägyptischen Boden betraten.“ Bei diesen unbegrenzten Möglichkeiten wäre es doch noch einfacher anzunehmen, dafs Adam die Sabbatfeier und den Wochenbegriff aus dem Paradiese mit in diese Welt genommen hat.

Wenn Mahler die Gleichung *šabattu* = *ûm nuḫ libbi* „Tag der Ruhe des Herzens“ im Sinne „Tag der Freude des Herzens“ fafst, so ist diese Deutung unrichtig; *ûm nuḫ libbi* bedeutet „Tag der Beruhigung des Herzens“ (sc. der Götter). Es mag hier eingeschaltet werden, dafs B. Landsberger, Der kultische Kalender[1] 132, auf den wir weiter unten noch näher zu sprechen kommen, die Meinung kundgibt, *ūm nuḫ libbi* „Tag der Herzensberuhigung“ (der Götter) könne bedeuten 1. „‚des Beruhigens‘ (durch Gebet) oder 2. ‚des Beruhigtseins‘, der guten Laune, die gleichfalls durch Opfer und Gebet hervorgerufen sein müsse“. Mir scheint die letztere Bedeutung nicht in dem Ausdruck zu liegen. Wenn die gute Laune erst herbeigeführt werden soll, so ist es doch eher ein Tag der schlechten Laune, die erst gut werden soll. Sehr merkwürdig ist es, wenn Mahler den „Tag der Herzensberuhigung“ auf

---

[1] Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer. Erste Hälfte. Leipzig 1915 (Leipziger semitistische Studien VI 1/2, hrsg. von A. Fischer und H. Zimmern.)

den Vollmondstag bezieht, „an dem kein Zunehmen und kein Abnehmen merkbar war, an dem also die Phasenbildung vollkommen abgeschlossen und vollendet war und eben deshalb ein *ūm nuḫ libbi* d. h. ein Tag war, an dem der Mondgott sich aus vollem Herzen freute, denn an demselben שבת מכל מלאכתו, hatte der Mondgott sein Werk, seine Phasengestalt vollendet und abgeschlossen, um die Erde im Glanze seiner Vollgestalt erleuchten zu können" (ZdmG LXII 40; Chronologie 30). Darauf ist zu erwidern: 1. dafs die Herzensberuhigung überhaupt nicht in Beziehung zum Zu- und Abnehmen des Mondes gesetzt wird; 2. dafs nirgends auch nur der leiseste Anhaltspunkt dafür zu finden ist, dafs sich der Mond von ganzem Herzen freute, geschweige denn dafs er dies wegen des Abschlusses seiner Phasenbildung tat, und gar 3. dafs es der Gipfel der Willkür ist, das שבת מכל מלאכתו aus seinem biblischen Zusammenhang zu reifsen und in einem ganz anderen Sinne, als es gemeint ist, zu verwenden. Wenn Mahler sagt (ZdmG LXII 51; Chronologie 55), die Babylonier hätten später nicht nur den Vollmondstag, „sondern jeden Tag, an dem irgend eine Mondphase und somit ein gewisser Zeitzirkel zu Ende war", *šabattu* oder *šapattu* genannt, so entbehrt auch diese Behauptung jeder Grundlage; wir wissen nur, dafs der 15. Monatstag *šapattu* hiefs. Die weitere Darlegung, wie sich bei den Babyloniern „auch allmählich die Gewohnheit ergab, jeden siebenten Tag des Mondes als einen Sabattu-Tag zu feiern" (ZdmG LXII 52; Chronologie 55), hätte er sich schenken können, weil wir nichts davon wissen, dafs die Babylonier den siebenten Tag wirklich als Sabattu-Tag gefeiert haben. Ebenso wissen wir nichts davon, dafs die Babylonier „dann später bei Festlegung des sich so ergebenden Wochenzirkels als siebentägigen Zeitkreis vom Mondlauf ganz abstrahierten" und so durch die Feier eines jeden siebenten Tages der Sabbat entstand, „dessen religiöse Begehung bei den Babyloniern .... sich in natürlicher Weise entwickelt hat und von diesen zu den Juden übergegangen ist" (ZdmG LXII 52; Chronologie 55 f). Da die Babylonier aber die Feier des siebenten Tages als Sabbat

nicht kannten, so konnte diese naturgemäfs auch nicht von ihnen zu den Juden übergehen. Wenn man übrigens Mahlers Exkurs über den Aufenthalt Israels in Ägypten und den Monotheismus Amenophis' IV. und dessen Einwirkung auf den israelitischen Monotheismus in demselben Aufsatze der ZdmG LXII 59 ff liest, so sieht man, dafs er nicht blofs bei der Darstellung des Sabbats seine unbegründeten Vorstellungen[1] an die Stelle erweisbarer Tatsachen gesetzt hat.

In dem Buche Morris Jastrows „Hebrew and Babylonian Traditions"[2] findet der israelitische Sabbat eine besonders eingehende und manchen neuen Gedanken bietende Behandlung. Der Verfasser hatte bereits früher Spuren der Abhängigkeit des alttestamentlichen Sabbats von den babylonischen Siebenertagen nachzuweisen versucht, indem er seinen freudigen Charakter als sekundär gegenüber einem älteren düsteren Versöhnungstage darstellte (vgl. seine Abhandlung AmJTh II 322 ff und dazu Siebenzahl und Sabbat 123 ff). Jetzt sieht er in dem babylonischen *ūm nuḫ libbi*, dem Tage der Herzensversöhnung, „einen Tag des Übergangs im monatlichen Laufe des Mondes", an dem besondere rituelle Vorschriften zur Versöhnung des göttlichen Zornes zu erfüllen waren, damit die gefährliche und gefürchtete Übergangsperiode sich zur normalen Zeit vollziehen sollte. Demgemäfs hält er den *šabattu*-Tag für einen düsteren Bufstag. Besonders in dem Verbot, das Haus zu verlassen, Feuer anzuzünden, findet Jastrow die Hinweise auf den ursprünglichen finsteren babylonischen Unglücks- und Trauertag auch im AT; er glaubt aber, durch die Loslösung von den Mondphasen sei bei dem hebräischen Sabbat das Übergangsmotiv verschwunden und klinge nur leise in der freudigen Stimmung der israelitischen Feier nach. Ich

[1] Z. B. S. 62: „Und so ist es nur natürlich, dafs Israel mit anderen Kulturelementen und religiösen Bräuchen auch den Atenkult übernommen hat."

[2] Hebrew and Babylonian Traditions. The Haskell Lectures delivered at Oberlin College in 1913, and since revised and enlarged by Morris Jastrow, Jr. London und Leipzig 1914.

habe schon früher dargetan, dafs diesen Vorschriften im Zusammenhang doch eine andere Bedeutung zukommt oder dafs Jastrows Folgerungen zu weit gehen, wenn auch zuzugeben ist, „dafs hier in der Tat ein Hinweis auf die babylonischen Siebenertage vorliegt“ (Siebenzahl 125). Diese Vorschriften weisen nicht auf eine Entlehnung aus Babel hin, „sondern bei Gemeinsamkeit des Bodens auf selbständige Entfaltung“. Dafs der babylonische Trauertag durch das nachexilische Priestertum in einen Freudentag umgestaltet worden sei, ist nicht anzunehmen.

Auch Jastrow tritt nachdrücklich dafür ein, dafs שבת im AT ursprünglich nicht den siebenten Wochentag bezeichnete, sondern schliefst aus denselben Stellen der vorexilischen Propheten wie Meinhold, dafs שבת hier noch der „Vollmond“ war. Er glaubt sogar in dem pentateuchischen Gesetze eine Stelle gefunden zu haben, wo unter „Sabbat“ noch die „Mitte des Monats“ zu verstehen sei, also ein übersehenes Überbleibsel seiner ursprünglichen Bedeutung vorliege. Lv 23 wird bei der Bestimmung der Festtage angeordnet, dafs das Fest der Wochen am 50. Tage nach dem Beginne des Passahfestes anfange. Das Passah fällt aber auf den 15. Nisan. Wenn nun V. 15 gesagt wird: „ferner sollt ihr vom Tage nach dem Sabbat ab ..... sieben volle Wochen zählen“, so hält es Jastrow für die einfachste Lösung dieser crux interpretum, dafs der 15. Tag oder die Mitte des Monats hier als Sabbat bezeichnet ist. Auch Mahler (Chronologie 56) findet in der Deutung des שבת als „Vollmondstag“ = *šabattu* (15. Nisan) die Behebung jeder Schwierigkeit. Allein trotz dieser glänzenden Lösung wird die Schwierigkeit nicht beseitigt, da in diesem Kapitel „Sabbat“ eben nicht die „Mitte des Monats“ bedeutet. Steht doch gleich am Eingang als oberstes Festgesetz, dafs der siebente Tag nach sechs Arbeitstagen ein שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן „ein hochheiliger Sabbat“ sei; V. 6 wird geboten, dafs sieben Tage lang ungesäuerte Brote zu essen sind; nach V. 8 findet am siebenten Tage Versammlung am Heiligtum statt mit Verbot der Werktagsarbeit. Auch V. 15 werden unmittelbar neben

dem Sabbat, der „Vollmond“ bedeuten soll, „sieben Sabbate“ = sieben Wochen genannt; V. 16 ist „der siebente Sabbat“ erwähnt. Ist es da nicht recht schwer glaublich, daſs nun „Sabbat“, um den sich alles dreht, in diesem einen Falle eine ganz andere Bedeutung haben soll? Auch wenn שבת einmal die Bedeutung „Vollmond“ hatte, so ist es doch hier nicht in diesem Sinne genommen. Wenn man aber zu dem alten Heilmittel, hier eine „ältere Schicht“ anzunehmen, greift, so ist auch das nur eine petitio principii.

Wenn Jastrow auch das Passah, das in der Mitte des Monats gefeiert wurde und ursprünglich agrarische Bedeutung hatte, für einen Sabbat im babylonischen Sinne erklärt, so müſste er doch erst die nähere Verwandtschaft der beiden Feste — war der babylonische *šabattu*-Tag überhaupt ein solches? — nachweisen.

Jastrow meint, daſs auch die Hebräer ängstlich auf das Wiedererscheinen des Neumondes warteten, und beruft sich dafür auf eine Erzählung des Talmud über die offizielle Ankündigung des Monats (a. a. O. 160). Allein selbst wenn eine talmudische Erzählung Beweis genug dafür wäre, daſs die alten Israeliten den Neumond ängstlich erwarteten und ihm zujubelten oder sich über den strahlenden Vollmond freuten, so besagt das noch nichts für die Stellung des mosaischen Gesetzes gegenüber dem Neu- und Vollmond.

Dasselbe gilt von der Sitte, dem Monde Kuſshände zuzuwerfen, wenn man mit Jastrow (a. a. O. 160) aus Job 31, 27 auf eine solche schlieſsen darf, und für das Fasten vor dem Purimfeste (Jastrow 161), auch wenn die hier vorausgesetzten alten Volksanschauungen zugrunde liegen.

Im übrigen gelten gegen die von Jastrow versuchte Darstellung des Übergangs der Feier des Vollmondstags oder der Mitte des Monats zum siebentägigen Sabbat die bereits gegen Meinhold angeführten Gründe. Es wird da eine tiefgreifende Umwälzung postuliert, für die jeder wirkliche Nachweis fehlt. Es ist ja gewiſs auffallend, daſs שבת und חדש mehrfach zusammen genannt werden; allein Jastrow

selbst bemerkt (a. a. O. 180), dafs sich Is 1, 13 neben der Zusammenstellung von Sabbat und Neumond auch „Neumonde und Festzeiten“ (1, 14) nebeneinander finden, und schliefst daraus, dafs die Wendung „Neumonde und Sabbate“ eine rein konventionelle geworden war und nicht weiter als Beweis zu verwenden ist, dafs im wirklichen Kulte der Sabbat von den Phasen des Mondes abhing.

Auch wenn wir von den babylonischen Vollmondstagen nichts wüfsten, so müfste uns der Gegensatz in der Schätzung des Sabbats bei den vorexilischen Propheten und bei Ezechiel sowie in der nachexilischen Zeit auffallen; allein für diesen Wandel lassen sich sehr triftige Gründe angeben. Aber je mehr dieser Wandel in die Augen fällt und je besser er sich aus den Zeitverhältnissen erklärt, um so merkwürdiger wäre es, wenn die Substituierung des siebenten Tages an die Stelle des alten Vollmondstages so unbemerkt hätte geschehen können. Dabei hätte Ezechiel noch die Kühnheit gehabt, dem Volke zu sagen, dafs seine Vorfahren sich durch die Nichtbeobachtung des Sabbats schwer versündigt hätten. Man mufs dabei das Gebot der Sabbatheiligung im Dekalog sowie all die Stellen, die in den gesetzlichen Büchern des AT den Wochensabbat strengstens vorschreiben und in den Mittelpunkt des religiösen Kultes stellen, dem Exil oder der späteren Zeit zuweisen. Allein der im Exil predigende Ezechiel hat überhaupt eine andere Aufgabe als die früheren Propheten. Während diese das Volk auf die Wertlosigkeit seines äufserlichen Kultes hinweisen und ihm dafür noch Strafe androhen, mufs Ezechiel das durch die Verbannung an seinem Gott verzweifelnde und der Gefahr des nationalen und religiösen Untergangs ausgesetzte Volk zusammenhalten und aufrichten. Jetzt, nach der Zerstörung des Tempels und dem Aufhören der Opfer, erlangte der Kultus und insbesondere der Sabbat eine ganz andere Wertschätzung: jetzt ist er „ein Zeichen“ zwischen Jahwe und seinem Volke (Ez 20, 12).

Gerade der Sabbat zeigt aber auch so recht die unpsychologische und darum unhistorische Betrachtungsweise der

Wellhausenschen Schule. Ist im Exil die Religion Israels in dem Grade umgestaltet worden, wie diese behauptet, dann muſs mit Notwendigkeit auch der Sabbat ein anderer geworden sein. Ist aber umgekehrt beim Sabbat dieser Wandel nicht nachweisbar, dann wird er ein Zeugnis für die Kontinuität der vorexilischen Religion Israels mit der nachexilischen, und die Kluft, die die beiden wichtigsten Perioden der Geschichte Israels trennt, ist nicht so gewaltig, daſs man sagen könnte, an die Stelle der prophetischen sei nach dem Exil als etwas Neues die priesterliche Gesetzes- und Gelehrtenreligion getreten.

Auf den babylonischen *šap(b)attu* und sein Verhältnis zum israelitischen Sabbat geht auch B. Landsberger in seiner oben bereits gestreiften, das gesamte sumerische und akkadische Material darbietenden Studie über den „Kultischen Kalender der Babylonier und Assyrer" näher ein. Er baut auf einer wesentlich breiteren und festeren Basis als die bisherigen Untersuchungen, indem er im 1. Teil die sumerischen und semitischen Monatssysteme der babylonischen Stadtkönigtümer auf Grund des erreichbaren Materials vollständig zusammenstellt und im 2. Teil das behandelt, was sich über die kultisch besonders ausgezeichneten Monatstage sagen läſst. Sehr bedeutsam ist nun die Bestätigung, daſs schon in altbabylonischer Zeit der Mond als Zeitmesser erscheint, daſs die Mondphasentage als Feiertage galten und offenbar auch Einschnitte für das bürgerliche Leben darstellten. Auch in neubabylonischer Zeit scheint man nach halben Monaten abgerechnet zu haben (93 A. 5). Dagegen möchte er die Zuweisung der einzelnen Tage an bestimmte Gottheiten in den aus der Zeit Asurbanipals stammenden Listen auf den Einfluſs der Zahlenspekulation zurückführen.

In altbabylonischer Zeit fanden an den Mondphasentagen (1. Neulicht, 15. Vollmond, 28. 29. Verschwinden des Mondes) besondere Opfer statt (S. 93). Aber auch der siebente des Monats wird bereits in altbabylonischer Zeit als besonders zu feiernder Tag genannt CT VI 5, 20 b: *i-na ar-ḫi si-bu-ti ù šá-*

pa-at-ti „am 1., 7. und 15". Freilich bezeichnet die Kopie mehrere Zeichen von *šapatti* als fraglich. Thureau-Dangin, Lettres et Contrats 50, 28—31 (Ungnad, Babyl. Briefe aus der Zeit der Ḫammurapi-Dynastie Nr 246; vgl. dazu S. 395 unter *šapattu*, ferner ThLz 1915 Sp. 49): *ar-ḫa-am si-bu-ta-am ù šá-pa-at-ta-am ki-ma ku-ul-lu-ma-ta šú-ul-li-im* „den 1., 7. und 15. Tag, wie es dir gezeigt worden ist, begehe richtig". Also die Mondphasentage sind alle mit Ausnahme des 21. besonders zu beachten.

Übrigens darf hier eingeschaltet werden, daſs A. T. Clay, der bekannte amerikanische Assyriolog, die erste Entdeckung einer wirklichen Parallele zum hebräischen Sabbat[1] gemacht zu haben glaubt. In den Collections of Yale University Nr 2 p. 7f berichtet er über eine Gruppe von 23 Tafeln der genannten Sammlung aus der Zeit des Cyrus und Kambyses, gefunden in den Ruinen der alten Stadt Erech, wo nach der Reihenfolge bestimmter Monatstage, nämlich des 7., 14., 21. und 28. Tages, in einigen Fällen eines Tages früher, gewisse Opfer vermerkt werden. Solange die Tafeln selbst nicht vorliegen, worüber mir bis jetzt nichts bekannt ist, läſst sich über die Bedeutung der Tage schwer urteilen. Für die Entstehung des hebräischen Sabbats sind sie natürlich, da sie erst aus persischer Zeit stammen, ohne Bedeutung.

Ganz neu scheint auch die besondere Art dieser Siebenertage nicht zu sein, da uns bereits ähnliche aus der Bibliothek Asurbanipals für den Elul II bekannt sind. Freilich wird in der Hemerologie IV R 32f auffallenderweise der 15. Tag nicht als *šapattu* bezeichnet, was Landsberger durch das „Zurücktreten der an die Mondphasen gebundenen Hauptmonatsfeiern" erklärt (a. a. O. 131). Wenn nun auch mehrere Stellen *šapattu* in der Bedeutung „Vollmond", „Mitte des Monats" für die Asurbanipalzeit zu sichern scheinen, so tritt doch an anderen auch von mir (Siebenzahl 95f) bereits ausführlich behandelten Stellen *šap(b)attu* unter lauter Wörtern

[1] The first actual observance of anything that suggests the existence of a parallel to the Sabbath in Babylonia.

für „beten“, „bitten“ auf, so daſs dort die Bedeutung „Vollmondstag“ ausgeschlossen sein dürfte. Ich habe *šabattu* deshalb seinerzeit im Anschluſs an die babylonische Erklärung *ūm nuḫ libbi* gedeutet als: „das Versöhnen und Versöhntwerden der Götter durch Gebet und Opfer“ (Siebenzahl 96). Landsberger meint, man könne dafür eine allgemeine Bedeutung, etwa „Feier“, annehmen, „die dem Vollmondstage den Namen gegeben hat“ (132). Die Schreibung *šapattu* erklärt er als sekundär gegenüber *šabattu*, entstanden aus partieller Assimilation des *b* an das tonlose *š* (133).

Ungnad (ThLz 1915 Sp. 49) betont dagegen die Schreibung *šapattu* (mit *p*) und sieht in dem *b* des Hebräischen erst eine späte Volksetymologie nach שבת „ruhen“. Die Etymologie von *šapattu* erscheint ihm ganz unsicher; er hält es nicht für ausgeschlossen, daſs es ursprünglich sumerisch und mit *ša* „Herz“ zusammengesetzt ist, da es ja als *ūm nuḫ libbi* = „Tag der Herzensberuhigung“ erklärt wird. Im Anschluſs an Zimmern ZdmG LVIII 202 hält es Landsberger für ratsam, den Ursprung des Namens *šabattu* bzw. שַׁבָּת aus methodischen Gründen getrennt von dem bab. *šapattu* zu behandeln. Wenn er weiter vermutet, „bab. *šabattu* würde dann seine Bedeutung ‚Feier κατ’ ἐξοχήν‘, ja vielleicht die weitere ‚Mondphasenfeier‘ mit hebr. שַׁבָּת teilen“, so muſs bemerkt werden, daſs für bab. *šabattu* und das hebr. שַׁבָּת die Bedeutung „Feier κ. ἐ.“ ebensowenig erwiesen ist wie die Bedeutung „Mondphasenfeier“. Auch die Etymologie von *šabattu* aus **šab‘an* = 2 × 7 mit der Femininendung zur Bezeichnung eines Zeitabschnittes **šab‘antu* = *šabattu* = Doppelwoche, Monatsmitte dürfte wenig befriedigen. Allerdings erwähnt Landsberger selbst den Einwand, daſs damit nicht der 15., sondern der 14. Monatstag bezeichnet werden müſste, da 2 × 7 eben = 14 ist. Ich möchte dazu noch bemerken, daſs mit dieser Etymologie die Siebenerperiode als das ursprünglichere gegenüber dem Vollmondszyklus erschiene; denn wenn *šabattu* = Doppelsiebenheit ist, setzt das doch die Herrschaft der Woche voraus so gut wie unser „14 Tage“ und „quinzaine“. Demgegenüber hatte meine Etymo-

logie von שבע „voll sein", „satt sein" — da „sieben" eben, wie ich an zahllosen Beispielen nachgewiesen hatte, seit den ältesten erreichbaren Zeiten die Vollzahl bezeichnet — den Vorzug der Klarheit und Konsequenz. Sieben ist die volle Zahl, sieben Tage stellen eine (volle) Periode dar, Sieben ist insbesondere auch Sühne- und Reinigungszahl — das ist ein so festgeschlossener, einheitlicher Gedankengang, dafs ich keine Veranlassung sehe, mit meiner Deutung von שבת gegenüber neueren Vorschlägen zurückzutreten. Ich möchte auch betonen, dafs der *šabattu*-Tag als „Tag der Herzensberuhigung" Versöhnungstag war. Auch die „bösen" Siebenertage konnten leicht den Charakter von Versöhnungstagen annehmen, insofern man an einem solchen Tage manches tat, um die Götter nicht zu reizen, und sich umgekehrt bestrebte, sie freundlich zu stimmen, zu versöhnen. Daher ist auch meine Auffassung des babylonischen Siebenertags als einer Art Versöhnungstag um so mehr begründet, als die Sieben Sühne- und Reinigungszahl war und Landsberger selbst der Zahlenspekulation für die einzelnen Monatstage ausschlaggebende Bedeutung beimifst.

Ich mufs gestehen, dafs mir nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung die Zurückführung des israelitischen Sabbats auf den Einflufs der Siebenzahl noch die meiste Klarheit zu bringen scheint. Die Zeugnisse für die Beliebtheit der Sieben als Symbolzahl für das abgeschlossene, vollständige Ganze gehen in uralte Zeiten zurück. Zu den zahlreichen in meiner Studie „Siebenzahl und Sabbat" angeführten Beispielen habe ich inzwischen eine neue stattliche Reihe auch aus sumerischer Zeit gesammelt. Den Ausgangspunkt für die eigentümliche Bedeutung und Heiligkeit der Zahl habe ich seinerzeit in der Mondperiode von sieben Tagen, die den Alten die volle Periode, den Zyklus darstellte, gefunden. Das erklärt nicht blofs das hohe Alter des symbolischen Gebrauchs der Zahl, sondern auch ihre Verbreitung bei den entlegensten Völkern. Wenn nun freilich Mahler einwendet, die Siebenerperiode sei nicht so leicht am Himmel zu beobachten, das

nächste sei der Vollmond und Neumond, so mufs ich darauf erwidern, dafs die Beobachtung der Siebenerperiode die vorausgehende Beobachtung des Neu- und Vollmondes nicht aus-, sondern einschliefst. Natürlich wird man überall, wo der Mond als Zeitmesser gilt, zunächst die Neu- und Vollmondsperiode feststellen; allein mufs denn da notwendig Halt gemacht werden oder ist von da aus noch sehr weit zur Beobachtung der siebentägigen Periode, wenn der Mond halb voll oder wenn er zur Hälfte zurückgegangen ist? Auf jeden Fall beweist uns die Beliebtheit der Siebenerperiode von den ältesten Zeiten her, dafs man zur Vierteilung des Monats fortgeschritten ist, da diese anders nicht erklärt werden kann. Die Vier als Teilungszahl ist schon in sumerischer Zeit sehr häufig verwendet und zeigt sich besonders in der Einteilung der vier Weltgegenden. Wie man durch die Zweiteilung des Monats und weiter fortschreitend durch die Sechsteilung des 30tägigen Monats zur Fünferwoche kam (*ḫamuštu* s. Siebenzahl 113f und Thureau-Dangin, RA VIII 143 n. 1), so stand nichts einer schon sehr frühe vorgenommenen Vierteilung des Monats im Wege, die zur Siebenerperiode führte. Und wenn in der oben angeführten Stelle aus dem altbabylonischen Briefe der 1., 7. und der *šapattu*-Tag besonderer Feier empfohlen werden, so weist das auf die Kenntnis der Siebenerperiode in dieser Zeit hin, obwohl in Babylonien die Einteilung der Zeit nach Siebenerwochen sonst nicht nachweisbar ist. Kurz, es scheint mir, dafs man Mondperiode und Siebenzahl nicht trennen darf, womit aber nicht gesagt ist, dafs da, wo die siebentägige Periode beobachtet und die Sieben als heilige Zahl im Sinne der Vollzahl galt, auch die siebentägige Woche als Zeiteinteilungsprinzip hätte gekannt oder beobachtet werden müssen.

Es fällt auf, dafs im AT nirgends von einer eigentlichen Einführung des Sabbats die Rede ist. In dem Weltschöpfungsberichte Gn 1—2, 3 wird er als Grundgesetz der Zeitordnung dargestellt, Ex 16, 22—30 wird das Volk durch das Nichtfallen des Manna auf die Heiligkeit des Tages aufmerksam gemacht. Es wird stillschweigend vorausgesetzt, dafs dem Tage an sich

eine besondere Rücksicht gebührt. An verschiedenen Stellen wird sehr nachdrücklich seine Heilighaltung verlangt. Im Dekalog Ex 20, 8 ff erscheint die Sabbatheiligung als Grundgebot der israelitischen Religion neben dem Gebote, Jahwe als alleinigen Gott Israels anzubeten und seinen Namen nicht freventlich auszusprechen. Dasselbe fordert der Dekalog Dt 5, 12 ff. Ex 20, 11; 31, 7 wird die Heiligkeit des Tages mit der Ruhe Jahwes nach der Schöpfung, dagegen im Deuteronomium mit der Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft begründet. Die Bestimmungen sind aber so gefafst, dafs der Tag als heilig vorausgesetzt ist und darum durch Enthaltung von der Arbeit gefeiert werden mufs.

Wer möchte glauben, dafs eine so spezifisch israelitische und so tief in das bürgerliche und religiöse Leben eingreifende Einrichtung wie der Sabbat heimlich von der Priesterschaft des Exils an die Stelle der alten Vollmondsfeier gesetzt worden sei? Hätte ihre Einführung nicht eine schärfere Auseinandersetzung hervorgerufen und wäre sie so widerspruchslos als mosaische Institution angenommen worden, wenn man nicht die Überzeugung gehabt hätte, dafs sie wirklich auf Moses zurückgehe? Auch der Wechsel der Bedeutung des so häufig vorkommenden Namens שַׁבָּת wäre beispiellos.

Wenn wir dagegen annehmen, dafs der Stifter der israelitischen Religion an den im alten Orient herrschenden, durch die Mondphasen geregelten Kalender anknüpfte, um auch seinem Volke eine seiner besonderen religiösen Stellung entsprechende Zeitordnung zu geben, so wird die Einführung des Tagsiebents mit dem Sabbat am Ende wohl verständlich. Oder will man annehmen, dafs die Jahwereligion den Gestirnkult zwar streng verpönt, aber trotzdem die Mondfeiertage festgehalten hätte? Dabei war, wie wir gesehen haben, die Siebenerperiode nicht unbekannt. Das stimmt eigentlich auch mit Landsbergers Ergebnis überein, der die Feiern an den Mondphasentagen (1., 7., 15., 28.) als das für Israel zu postulierende Vorstadium der unabhängig von den Mondphasen durch das Jahr rollenden siebentägigen Woche bezeichnet und meint, wenn „eine Beein-

flussung Israels durch Babylonien hinsichtlich der an die Siebenzahl gebundenen Feier erfolgt sei, so könne sie nur von den bereits für die sumerische Zeit nachgewiesenen Mondphasenfeiern, von denen sich die Sabbatfeier aus hier nicht zu erörternden Gründen abgelöst und verselbständigt hätte, ausgegangen sein — allerdings konnten sich derartige Feiern auch unabhängig entwickelt haben.“ Einen Zusammenhang mit den späteren Siebenertagen, den „bösen Tagen“ (*ūmē limnūti*), lehnt er ab (a. a. O. 99).

Wie Moses bei der Gestaltung seiner Gottesidee zweifellos mit voller Absicht seinen Gott von jeder Naturerscheinung loslöste, ihm auch einen gerade diesem Zwecke dienenden Namen gab (vgl. meine Biblische und babyl. Gottesidee 248 381), die Anfertigung von Bildern verbot (ebd. 285 ff), so durfte er selbstverständlich in seine Religion nicht Mondfeiertage aufnehmen, die sein Volk als direkte Aufforderung zum Mondkultus betrachtet hätte. In letzter Linie hängt also die Vorstellung von der Entstehung des Sabbats mit der Vorstellung zusammen, die man über die Entstehung der israelitischen Religion überhaupt hat. Es war eine seit alten Zeiten bestehende Sitte, das Sichtbarwerden des Neumondes festlich zu begehen (1 Sm 20, 5 ff 4 Kg 4, 23 Am 8, 5 Os 2, 13; 5, 7 Is 1, 13). Der Grund aber, warum dieses Fest verschwand, dürfte wohl kein anderer sein als der, der zur Einführung des von den Mondphasen losgelösten Sabbats führte: man wollte die darin liegende Gefahr des Gestirnkultes vermeiden.

Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Job 19, 25—27.

Von Dr Alois Hudal, Privatdozent an der k. k. Universität in Graz.

Wer die Geschichte der Auslegung des berühmten Textes eingehend untersucht, wird bald gewahr, dafs eine der tiefsten, um nicht zu sagen die letzte Ursache der mannigfaltigen Erklärungsversuche im Textbilde gegeben ist. Höpfl hat das richtige Wort gesprochen[1]: „Sensus huius loci clarissimus est in versione Vulgata, obscurus in versione graeca, obscurior in textu hebraico ...“ Allerdings treffen wir auch in der wissenschaftlichen Einwertung des Urtextes und seiner Übersetzungen sehr widersprechende Meinungen. Für Laue[2] ist bereits der gegenwärtige massoretische Text, der durch vorzügliche Handschriften bezeugt ist[3] und in seiner jetzigen Gestalt dem 2. christlichen Jahrhundert entstammt, äufserst verderbt und textkritisch unzuverlässig. Andere[4] halten ihn für den besten und zuverlässigsten Texteszeugen oder wenigstens für einen solchen von mittelguter Erhaltung[5]. Überprüfen wir nun an der Hand des massoretischen Textbildes die einzelnen

[1] Compendium Introductionis in Sacros V. T. libros, Sublaci 1914, 153.

[2] Die Composition des Buches Hiob, Halle a. S. 1895, 47. Cheyne (Jewish Qarterly Review X 15 37 ff) nimmt eine beabsichtigte Korrektur des massoretischen Textes an, um die Auferstehungshoffnung in 19, 25—27 als späteres Einschiebsel zu erklären.

[3] Kennikott, Benj., Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus, Oxonii 1780, 497: יקום forte ישים (Codex Paris. 40), ואחרי (Codex Paris. 17).

[4] Steuernagel, C., Lehrbuch der Einleitung in das AT, Tübingen 1912, 83.

[5] Budde, K., Das Buch Hiob², Göttingen 1913, LVI.

Übersetzungen, ohne noch auf eine nähere Kritik jener Worte[1] einzugehen, die Anlafs für zahlreiche Konjekturen boten. Dem Urtexte stehen am nächsten die chaldäische Paraphrase und die Peschitto. Im Targum[2], das fast syrischen Charakter hat und viele haggadische Elemente aufweist, deckt sich Vers 25 mit dem M-Texte[3]. Die Wiederholung von פריקי ist belanglos. Sie dient wohl nur dazu, um das Subjekt zu קיים hervorzuheben. Aus בתר (אחרון) aber kann kein sicherer Schlufs auf eine eventuelle eschatologische Bedeutung[4] gezogen werden. Entscheidend dagegen scheint Vers 26 zu sein. אחר (בתר) ist im Targum als Konjunktion aufgefafst, עורי (משכי)[5] aber als Subjekt zum Zeitwort אִתְּפַּח, das dem נִקְּפוּ des massoretischen Textes entspricht. Die Bedeutung ist: aufgedunsen werden, anschwellen[6], im Etpeʿel aber: wohlbeleibt werden, genesen (im medizinischen Sinne). זָר wird durch חִלּוֹנַי (fremd[7]) wiedergegeben. זאת ist durch תְּהֵי דָא paraphrasiert[8]. So kann aus dem Targum kein Schlufs gezogen werden zugunsten einer eschatologischen Auffassung[9] unseres Textes in der altjüdischen Exegese.

Ein vorzügliches Hilfsmittel für das Verständnis des massoretischen Textes liegt uns in der Peschitto vor. Obwohl

---

[1] Vers 25: אַחֲרוֹן; Vers 26a-b: וְאַחַר, עוֹרִי נִקְּפוּ־זֹאת, וּמִבְּשָׂרִי; Vers 27: וְלֹא־זָר, אֲשֶׁר אֲנִי.

[2] Lewin, Moritz, Targum und Midrasch zum Buche Hiob, Mainz 1895, 24 und Bacher, W., Das Targum zu Hiob, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1871, 208 ff.

[3] Lagarde, Paul de, Hagiographa chaldaice, Lipsiae 1873, 99.

[4] Es kann einfach übersetzt werden mit: post haec = post passionem meam.

[5] עור ist also in seiner eigentlichen Bedeutung (Haut, Fell) genommen.

[6] Levy, J., Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch, Leipzig 1883, IV 658 (תְּפַח—תְּפַּח).

[7] חללץ: „meine Augen werden ihn sehen, aber kein Unheiliger (?)“.

[8] Targum 19, 25—27 kann demnach übersetzt werden:

„Ich weifs es, mein Erlöser ist beständig, und hernach wird seine Erlösung (= Er) auf der Erde stehen (bestehen),
Und nachdem meine Haut genesen (angeschwollen) ist, wird das geschehen: von meinem Fleische (aus) werde ich wieder (תוב) Gott sehen“.

[9] Auch 14, 14 ist im Targum paraphrasiert. Sehr zu beachten ist der Beisatz רשיעא zu גברא (Lagarde a. a. O. 96).

eine gewisse Beeinflussung durch dogmatische Rücksichten unverkennbar ist[1], gibt sie uns dennoch in unvergleichlich höherem Maſse als die LXX eine wertvolle Stütze für die richtige Beurteilung des Originals[2]. Im einzelnen ist folgendes bemerkenswert[3]:

Vers 25 = Massoretischer Text. אחרון = ܒܣܘܦܐ[4], יקום = ܢܬܓܠܐ[5].

Vers 26: Die Übersetzung ist ganz unklar und ergibt keinen rechten Sinn. אחר ist übergangen, וּמִבְּשָׂרִי = עַל בְּשָׂרִי, ܐܬܡܪܩ gibt eine Form von ערק wieder (30, 17)[6], זאת wird als Subjekt zu ܐܬܡܪܩ genommen[7]. Vers 26[b] erscheint als Bedingungssatz[8].

Vers 27[a]: fehlt. Unmittelbar nach 26[b] folgt 27[b] mit einer nicht unbedeutenden Abänderung. Für (וְ)לֹא(וְ)ר steht nämlich לְא(ו)ר, wodurch der Sinn des Verses wesentlich ein anderer wird. Eine eschatologische Erklärung liegt aber der Peschittoübersetzung unserer Verse nicht zugrunde.

Ein weiterer Zeuge für die Erforschung des hebräischen Textes, wie er im 2. und 3. Jahrhundert vor Christus zirkulierte, ist die LXX[9]. Eine auch nur flüchtige Lektüre derselben ergibt, daſs wir es mit einer sehr freien paraphrasenartigen Wiedergabe zu tun haben[10], die durch dogmatische Bedenken offenkundig beeinfluſst war. Überall zeigt sich ein

---

1 Jahrbücher für protestantische Theologie 1882, 442 ff.

2 Baumann, E., in der ZatW 1898, 305 ff.

3 Ceriani, A. M., Translatio Syra Pescitto Vet. Test. ex cod. Ambrosiano, Mediolani 1876, 30. Über den wissenschaftlichen Wert des von Ceriani benutzten Codex (aus dem 6. oder 7. Jahrhundert) vgl. Theol. Literaturzeitung 1876 Nr 13.

4 = am Ende, zuletzt (ohne eschatologische Nebenbedeutung).

5 Er wird sich offenbaren.

6 √ܡܪܩ, Etpe'el: „ist zernagt, aufgezehrt" (Brockelmann, C., Lexicon syriacum, Berlin 1895, 46).

7 Freier könnte man Vers 26[a] übersetzen: „Meine Haut und mein Fleisch ist aufgezehrt (dahingeschwunden)".

8 = אִם יחזה לֶאלוהַּ עֵינַי.

9 Nöldeke, Th., GgA 1865, 579.

10 Dillmann, A., Textkritisches zum Buche Jjob (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1890, 1351).

ängstliches Bemühen, Anthropomorphismen abzuschwächen[1]. Der Unterschied der vorhexaplarischen und origenianischen Textrezension kommt zwar für unsere Stelle nicht sehr in Betracht, wohl aber bei der Beantwortung der Frage[2]: Wie hat überhaupt die LXX das Problem des ganzen Buches erfafst?

In der LXX (Codex B) hat unsere Stelle folgenden Wortlaut[3]:

25 οἶδα γὰρ ὅτι ἀεναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων· ἐπὶ γῆς ἀναστῆσαι
26 τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν[4] ταῦτα. παρὰ γὰρ Κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη,
27 ἃ ἐγὼ ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι,
ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑόρακεν καὶ οὐκ ἄλλος.
πάντα δέ μοι συντετέλεσται ἐν κόλπῳ.

Die Übersetzung des Hieronymus, der auch Augustin[5] folgte, deckt sich ganz mit der LXX[6]. Hingegen gibt die Itala[7] das Textbild des Codex A[8], aber auch B. Die koptische Version[9] ist eine getreue Kopie der LXX ohne

---

[1] Auch sonst ist die LXX-Übersetzung an verschiedenen Stellen sehr bezeichnend (4, 17 [ἄμεμπτος 1, 1]; 10, 2^b [Μή με ἀσεβεῖν δίδασκε]; 32, 1^b [ἐναντίον αὐτῶν]. Die Ansicht bei Bickell, G., De indole ac ratione versionis Alex. in interpretatione libri Jobi, Marburgi 1863, 45 bedarf allerdings hinsichtlich der Stellen 7, 8; 11, 12^b 18—19 einer teilweisen Abänderung.

[2] Vgl. Klostermann, A., PrRE[3] VIII 103.

[3] Swete, Henry Barclay, The Old Testament in Greek, Cambridge 1907, II 555.

[4] Recte: ἀνατλῶν (Parsons, I.-Holmes, R., Vetus Testamentum Graecum, Oxonii 1823, III 257).

[5] Migne P. lat. 22, 833.

[6] Migne P. lat. 29, 85—86 89 und Caspari, C. T., Das Buch Hiob (1, 1—38, 16) in des Hieronymus Übersetzung aus der alexandrinischen Version nach einer St. Gallener Handschrift saec. VIII, Christiania 1893, 45 48.

[7] Sabatier I 866.

[8] A liest: ἀναστήσει δέ μου τὸ σῶμα τὸ . . . und zieht ἐπὶ γῆς noch zu Vers 25.

[9] Ciasca, A., Sacrorum Bibliorum fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani, Romae 1889, II 50.

nennenswerte Varianten[1]. In der syro-hexaplarischen Übersetzung[2] haben wir eine peinlich genaue Wiedergabe des griechischen Textes vor uns[3]. Interessant ist nur die Auffassung des Zeitwortes ἀνατλῶν, das durch ܣܝܒܪ[4] und ܕܠܐ[5] (exhaurire) übersetzt wird.

In dieser kurzen Übersicht der einzelnen Tochterübersetzungen der LXX ist bereits die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis des hebräischen und griechischen Textes beantwortet. Im allgemeinen bringt die LXX alle Verse 25—27 und zwar auch jedes Wort derselben mit einigen Ausnahmen. Ein Vergleich zeigt zunächst, dafs in der LXX der Parallelismus der Sätze, wie ihn der Urtext zeigt, ganz durchbrochen ist. Ferner ist infolge der Differenz der Codices nicht ersichtlich, ob יקום zu Vers 25 oder bereits zu Vers 26 gehört. Für יָקוּם scheint die LXX יָקִים mit עורי als Objekt gelesen zu haben, oder wir haben eine beabsichtigte Änderung vor uns[6]. אחרון und אחר ist übergangen; ersteres dürfte jedoch in μέλλων, letzteres in ἀναστῆσαι aufgelöst sein. מִבְּשָׂרִי ist durch מִשַּׁדַּי (παρὰ Κυρίου) ersetzt[7]. זאת ist nach der LXX Objektsakkusativ[8]. Von gröfster Wichtigkeit aber wäre eine sichere Antwort auf die Frage, welches Wort dem ἀνατλῶν

[1] Vers 25 = LXX (A); Vers 26 = LXX (in der sahidischen und bohairischen Übersetzung!). ἀναντλοῦν = ⲟⲧϩ (exhaurire), vgl. Zeitschrift für katholische Theologie III (1886) 557—564.

[2] Middeldorpf, H., Codex syriaco-hexaplaris, Berolini 1835, 329.

[3] Vers 25 = LXX (A).

[4] ܣܝܒܪ entspricht dem ὑποφέρω (Job 4, 2; 15, 35; 31, 23 [יכל]) und ὑπομένω = ἀνατλάω (Job 15, 31 [תעה?]; 17, 13 [קוה]).

[5] Bedeutung = ἀνάτλημι.

[6] Auch sonst sind Abänderungen nicht selten (10, 9ᵃ). Sehr bezeichnend für die religiöse Ideenwelt der LXX-Interpreten sind folgende Texte: 20, 15ᵇ; 26, 13ᵇ (ἐθανάτωσεν δράκοντα ἀποστάτην); 33, 23—24 (θανατηφόροι, das Targum versteht unter מַלְאָךְ nicht Dämonen, sondern einen ἄγγελος παρακλητός); 36, 14ᵇ; 38, 7 17ᵇ; 40, 19ᵇ. Aus all diesen Stellen spricht eine sehr ausgebildete Engellehre.

[7] Ob für עוּרִי und מִבְּשָׂרִי (nach Job 16, 19) ein שָׂהֲדִי—עֵדִי gestanden ist, läfst sich kaum mit voller Sicherheit entscheiden (Richter, G., Erläuterungen zu dunklen Stellen im Buche Hiob, Leipzig 1912, 17—21).

[8] הזאת.

der LXX entsprechen müfste. Ob dafür eine Form כול (Pilp. part.)[1], פוק[2] (בקק—בוק) gelesen wurde, läfst sich nicht entscheiden. Sehr unwahrscheinlich ist jedoch die Annahme eines נִקְּפוּ[3], auch wenn man die Form abändert. Ich vermute eine Lesart wie: אשׁר קִוָּה[4] הזאת. Bedenken würde vielleicht die Konstruktion ohne לְ erregen. Da die Übersetzung der LXX zu נִקְּפוּ (ἀνατλῶν) nur in Job 19, 26a sich findet[5], kann lediglich auf dem Wege von Analogieschlüssen ein gewisses Resultat erreicht werden. Zur Übersetzung von אחזה אֱלוֹהַּ schreibt Dhorme[6]: „... . le texte a été intentionnellement modifié par LXX, qui a voulu éviter l'anthropomorphisme final: je verrai Dieu". Fragen wir nun, ob in der LXX-Übersetzung unsere Stelle eschatologisch verstanden ist oder nicht, so können wir nach den vorausgehenden Erörterungen keine befriedigende Antwort geben[7]. Die Hauptursache der Unklarheit ist darin zu suchen, dafs die Codices gerade in einem der wichtigsten Dinge, in der Verbindung von Vers 25b und 26a (ἀναστήσαι), völlig versagen. Einzelne Worte[8] oder Zusätze[9] können für die eine oder andere Auslegung keinen Ausschlag geben. Sehr zu beachten ist die Übersetzung von עורי = δέρμα (B), σῶμα (A), σάρξ (Clemens Romanus[10]). Mit gröfster Deutlichkeit ist dadurch der Fortschritt in der Übersetzung und Auslegung des wichtigen Textes gekennzeichnet — die griechische Übersetzung von 19, 25—27 hat zur eschatologischen

---

[1] Vgl. Job 4, 2; 15, 35; 31, 23 (ὑποφέρω). Vgl. Siegfried, C., The Book of Job, Leipzig 1893, 49.

[2] Beer, G., Der Text des Buches Hiob 125.

[3] Hontheim, J., Zeitschrift für katholische Theologie 1898, 749 und Rose. V., Étude sur Job 19, 25—27 (Revue biblique 1896, 49).

[4] Job 17, 13 (ὑπομένω).

[5] Hatch-Redpath, A concordance to the Septuagint, Oxford 1897, 2.

[6] Revue biblique 1914, 130.

[7] Vgl. Henke, E., Narratio critica de interpretatione loci Jobi 19, 25—27, Dessau 1802, 10.

[8] ἀναστήσαι — ἐπὶ γῆς.

[9] 42, 17 dürfte einem Targum entnommen sein (Theol. Literaturblatt 1899, 446).

[10] Ep. ad Corinthios (Ausgabe Funk, Tübingen 1901, 48).

Interpretation geführt[1]. Das eben ausgesprochene Schlufsresultat wird auch dann nicht abgeändert, wenn man 19, 25—27 im ganzen Zusammenhang der griechischen Version des Buches betrachtet. Nach wiederholter eingehender Vergleichung des griechischen und massoretischen Textes bin ich zur Überzeugung gekommen, dafs die LXX trotz der freien Behandlung des Urtextes das Problem des Buches im wesentlichen nicht geändert hat. Ohne Bedeutung sind die zahlreichen Zusätze. Nur die Frage nach dem egoistischen Charakter der Frömmigkeit Jobs[2] scheint mehr in den Vordergrund gerückt zu sein. Schliefsen wir damit die Untersuchung der alten Übersetzungen ab[3], so ergeben die Verse 25—27 folgenden Hauptinhalt:

1) 25: *Ein Goel lebt und wird sich erheben* (= M, Targum, Peschitto)[4],
2) 26ª: Die Haut wird wiederhergestellt[5] (= LXX, Itala, M[?][6], Targum[?], arabische Übersetzung[?]).
3) 26ᵇ—27ª: *Job wird Gott persönlich schauen* (= M, Targum, Peschitto, LXX[?]).

Weder die Textgruppe I[7] noch jene der LXX (II) läfst ein vollständig sicheres Urteil zu, ob die berühmte Jobstelle eschatologisch verstanden werden mufs oder nicht. Die grofse Verschiedenheit beziehungsweise Unsicherheit der Über-

---

[1] Baumann, E., Die Verwendbarkeit der Pešita zum Buche Ijob für die Textkritik, ZatW 1898, 331.

[2] Kap. 1, 9ᵇ. Bei den griechischen Vätern wird der Zweck des Buches in 40, 8 (LXX!) verlegt.

[3] Aus der arabischen Version läfst sich für die Auslegung des wichtigen Textes kaum etwas Sicheres bestimmen, da das Wort رزع nicht eindeutig ist (Baudissin, W. G. Comes, Translationis antîquae arabicae Libri Jobi, quae supersunt, Lipsiae 1870, 76).

[4] Theodotion: ὁ ἀγχιστεύς μου ζῇ καὶ ἔσχατον ἐπὶ χώματος ἀναστήσει (Field, Fr., Origenis Hexaplorum, quae supersunt, Oxonii 1875, II 36).

[5] Der Ausdruck „Wiederherstellung" ist im weitesten Sinne hier genommen. Ob dieses Ereignis infolge der natürlichen Gesundung oder auf übernatürlichem Wege (Auferstehung) eintreten wird, bleibt noch dahingestellt.

[6] Eingehenderes im folgenden!

[7] Targum, Peschitto.

setzungen macht vielmehr den Eindruck, dafs bereits für sie besonders Vers 26[a] eine crux interpretum darstellte, wo manches nur geraten zu sein scheint.

Am heftigsten umstritten ist die nunmehr zur Besprechung kommende Übersetzung des Hieronymus. Die grofse Klarheit, mit der in ihr die Auferstehungshoffnung hervortritt, hat viele Forscher zur Annahme geführt, dafs in der Übertragung des Buches durch Hieronymus gewisse Tendenzen gewaltet haben[1]. Stickel[2] geht sogar so weit, dem grofsen Bibelforscher des Altertums dogmatische Parteisucht und absichtliche Textverdrehung vorzuwerfen. Aber auch katholische Exegeten wie Rose[3] erklären: „. . . la traduction de saint Jérôme, qui a donné au texte son maximum de valeur et qui l'a même exagérée." Milder in seinem Urteile ist jedoch der protestantische Gelehrte Schlottmann[4], der von der hieronymianischen Arbeit sagt: „. . . die meisten Züge des Grundtextes sind im wesentlichen richtig und in treffender Form wiedergegeben . . . den Text hat er dabei keineswegs verändert." In philologischer Hinsicht zeigt sich aber zweifellos eine nicht unbedeutende Verschiedenheit des Vulgatatextes vom Original. Vers 27 ist nur eine sinngemäfse Übertragung zu nennen. Wichtiger ist aber die Wiedergabe der Verse 25 und 26. Es ist keineswegs anzunehmen, dafs Hieronymus in dem von ihm benutzten Codex die Lesart: מֵעָפָר אָקוּם vorfand[5]. Viel wahrscheinlicher ist es, dafs er in paraphrastischer

---

[1] Vgl. die Vorrede des Kirchenlehrers zur Übersetzung des Buches (Migne P. lat. 28, 1140). Die Mithilfe eines jüdischen Lehrers aus Lydda macht auch eine gewisse Beeinflussung durch das Targum wie die jüdische Tradition sehr wahrscheinlich (Migne P. lat. 28, 1140). Vgl. auch Eichhorn, J., Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur, Leipzig 1787, I 3, 367—390.

[2] Commentatio philologico-historico-critica in Jobi locum celeberrimum de Goele c. XIX, Jena 1832, 54.

[3] Revue biblique 1896, 45 50.

[4] Das Buch Hiob, Berlin 1851, 333.

[5] Ähnlich übersetzte Luther, der aber יָקוּם in kausativer Bedeutung nahm (= יְקִמֵנִי); vgl. Weimarer kritische Gesamtausgabe (1906), die Deutsche Bibel I 418 und III 488.

Form und proleptisch das zum Ausdruck bringen wollte, worin nach seiner Exegese der Zweck der Theophanie gelegen war — die Auferstehung Jobs! Indem ferner אחרון mit in novissimo die übersetzt wird, erhält unser Text den Charakter einer Prophetie. Dem circumdabor müfste im Original ein נִקַּפְתִּי entsprechen, ebenso würde in carne mea auf ein בִּבְשָׂרִי zurückgehen. Wer das Recht einer freieren allegorischen Bibelerklärung zugibt, wird auch Hieronymus nicht tadeln können. Da aber in der grofsen Polemik gegen Origenes gerade Job 19, 25—27 als textus classicus für das Dogma der Identität des Auferstehungsleibes angezogen wurde [1], dürfte eine eingehendere Überprüfung des berühmten Textes nicht überflüssig sein. Die Schwierigkeiten sind nicht so sehr im Vers 25ᵃ gelegen, sondern beginnen erst mit 25ᵇ, sie betreffen aber jedes einzelne Wort in 26ᵃ. Der erste Begriff, der einer Untersuchung bedarf, ist אחרון. Berücksichtigt man nur die Stellung des Wortes im Versgliede 25ᵇ, so könnte אחרון als Subjekt und Parallele zu גאלי erklärt werden [2] oder aber als Apposition zum Subjekt im Zeitwort יקום, eventuell als adverbiell gebrauchtes Adjektiv [3]. Beides wäre möglich, ohne dafs eine Entscheidung zugunsten der einen oder anderen Auffassung gefällt werden kann. Fragen wir nunmehr nach der Bedeutung des Begriffes אחרון, der einen bestimmten Zeitabschlufs bezeichnet [4].

An und für sich kann אחרון chronologisch relativ [5] oder in streng absolutem Sinne genommen werden [6]. Bleibt man

---

1 Contra Joannem Hieros. c. 30 (Migne P. lat. 23, 398—399).

2 Ein Letzter wird sich erheben.

3 Als Letzter — zuletzt wird er sich erheben.

4 Für die räumlich-örtliche Erklärung (אחרון = Nachmann, Sekundant, vgl. Hahn, H., Commentar zu Hiob, Berlin 1850, 168) bestehen sprachlich zu wenig Anhaltspunkte. Job 16, 19 (שהדי) und 17, 3 (ערבני) allein sind auch kein Grund, um אחרון mit dem rabbinischen אחראי (haftbar, verantwortlich) in Zusammenhang zu bringen (Perles, F., Analekten zur Textkritik des AT, München 1895, 74).

5 (בָּאַחֲרוֹנָה) אַחֲרֹנִי = der Goel wird als letzter in den Rechtsstreit eingreifen, um die Entscheidung herbeizuführen.

6 Gott, dessen Wesen völlige Zeitlosigkeit zukommt, wird sich zuletzt,

bei der zweiten Bedeutung, so erhält der Begriff einen eschatologisch spezifisch prophetischen Sinn, und entspricht dem אַחֲרִית, das häufig die messianische Heilszeit die letzte Entwicklungsstufe des Reiches Gottes auf Erden' darstellt[1]. Ebenso aber, wie bei den Propheten und in der Bibel überhaupt אחרית — יום אחרון erst durch den Zusammenhang zum eschatologisch-messianischen Heilsbegriff erhoben wird, kann auf rein philologischem Wege אחרון in Job 19, 25b weder hinsichtlich der Stellung im Satzgefüge noch in seiner Bedeutung eindeutig festgelegt werden. Besondere Beachtung verdient der folgende Begriff על־עפר, der in der hieronymianischen Übersetzung eine hervorragende Rolle spielt. Beide Worte haben bereits zahlreiche Auslegungen gefunden[2]. Im Buche Job wird עפר, von der LXX mit χῶμα, χοῦς und γῆ übersetzt[3], sehr häufig gebraucht. Eine Gruppierung der einzelnen Stellen ergibt folgendes Bild:

1. עפר = Erdenstaub (4, 19; 5, 6: 14, 19; 22, 24; 28, 6; 34, 15),
2. עפר = Erdboden (8, 19; 14, 8; 27, 16; 28, 2; 30, 6 19; 38, 38; 39, 14; 40, 13; 41, 25),
3. עפר = metaphorisch gebraucht als Symbol der Erniedrigung (2, 12; 16, 15; 42, 6)[4],
4. עפר = dichterisch für „Grab" gebraucht gleich שחת und בור (7, 21; 10, 9; 17, 16[5]; 20, 11; 21, 26 = 7, 21).

wenn alles zu Staub geworden ist, erheben. Vgl. Is 41, 4; 44, 6; 48, 12, wo Gott ראשון und אחרון im metaphysischen Sinne genannt wird.

[1] Is 2, 2 (ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις), Ez 38, 16, Dn 10, 14.

[2] Kiefselbach, E. C., Dogma de rebus post mortem futuris, Heidelberg 1832, 46[1], übersetzt עפר mit Kampfplatz — Arena. Jedoch ist ein derartiger Gebrauch des Wortes in der alttestamentlichen Literatur nicht zu begründen.

[3] Vgl. auch Ex 8, 16, Is 34, 7, Koh 12, 7 und Is 26, 19. Die metaphorische Bedeutung (Ps 119, 25) kommt für unsere Untersuchung nicht in Betracht.

[4] Zu עפר in 7, 5 vgl. Knabenbauer, I., Commentarius in librum Job, Parisiis 1886, 111.

[5] Der Zusammenhang (Vers 13—14) berechtigt, עפר in der Bedeutung von שחת zu nehmen. Vgl. jedoch Duhm, B., Das Buch Hiob, Tübingen 1897, 93.

In mehreren[1] der für die letzte Bedeutung angeführten Beispiele ergibt erst der nähere Zusammenhang den Sinn des Begriffes עפר. So ist also vom philologischen Standpunkt die Übersetzung, die Hieronymus gewählt hat, nicht absolut anfechtbar; sie wird aber ihre tiefere Begründung nicht im Worte עפר allein, sondern im Zusammenhang, in dem dieses gebraucht wird, erhalten können[2]. Entscheidend wird zunächst die Feststellung von עַל und יָקוּם sein. Für beide Worte finden wir im Buche Job zahlreiche Belegstellen, die auf einen ausgedehnten Sprachgebrauch hinweisen. Sehen wir vom Zusammenhang ab, so könnte עַל in verschiedener Weise übersetzt werden[3], ohne daſs gegen die eine oder andere Erklärung stichhaltige Einwände erhoben werden können. Auch wenn wir das Zeitwort קום dazunehmen, bleiben noch immer mehrere Fälle möglich. Sicher ist das eine, daſs יָקוּם im Parallelismus zu חַי steht wie אחרון zu גאלי. Diese Tatsache, wie auch die Berücksichtigung der Versionen[4], geben uns einen Wink für die Erklärung des Vergleiches.

קום ist terminus technicus für die Zeugen und Richter, die sich gegen jemand erheben[5]. Sehr häufig wird es in dieser Bedeutung von Jahwe gebraucht, der sich des Gerechten annimmt[6]. Auch im Parallelglied zu אחרון haben wir einen solchen Rechtsbegriff vor uns[7]. Ist doch Jahwe in ganz besonderer Weise der גאל, der die Frommen aus Seelennot erlöst[8]. Wer auch nur wenige Abschnitte des

[1] 10, 9; 17, 16; 21, 26 (Vers 25!).

[2] Budde, K., Das Buch Hiob 105. Die Ergänzung des Suffixes (עפרי) ist kaum nötig (Klostermann, A., PrRE[3] VIII 97, Artikel Hiob).

[3] Über, für, um — willen, gegen (= אֶל). Vgl. Wellhausen, J., Jahrbücher deutscher Theologie 1871, 556.

[4] LXX: ἐπὶ τῆς γῆς (41, 25). Besonders bemerkenswert ist Job 30, 12, wo על zweimal vorkommt als Bezeichnung des Ortes (ἐπὶ δεξιῶν) und der Richtung (ἐπ' ἐμέ).

[5] Dt 19, 15; 33, 11.

[6] Ps 75, 10 (ἐν τῷ ἀναστῆναι εἰς κρίσιν τὸν θεόν) und 93, 16 (τίς ἀναστήσεταί μοι).

[7] Ruth 2, 20. Die Beisetzung des Begriffes הַדָּם ist nicht immer durchgeführt (Nm 35, 12 19 Dt 19, 6 12 Jos 20, 3 5 9 2 Sm 4, 11).

[8] Ps 18, 15; 42, 27; 77, 35.

Buches Job durchblättert, weiſs, daſs Job immer wieder ein solches Eintreten Gottes zu seinen Gunsten erwartet. Vor allem sei auf 31, 14ᵃ hingewiesen, wo der Dulder den Augenblick bereits gekommen sieht, in dem Jahwe erscheint: כִּי־יָקוּם אֵל!

Ziehen wir aus den bisherigen Erwägungen die Schluſsfolgerung[1], so läſst sich Vers 25ᵃ⁻ᵇ folgendermaſsen übersetzen: „Ich weiſs, mein Anwalt lebt, und er wird als Letzter über der Erde sich erheben."

Die Berechtigung aber für die Übertragung: אחרון = am jüngsten Tage, עַל עָפָר = über dem Grabe, gegen den Staub kann nur durch den Zusammenhang erwiesen werden, in dem 19, 25—27 gesprochen erscheint. Und zwar ist es nicht der contextus proximus, der Klarheit schafft, sondern die innere Entwicklung der Dichtung.

Während Vers 25 der Exegese verhältnismäſsig nur geringe Schwierigkeiten bereitet, beginnt mit 26ᵃ das Feld zahlloser Textkonjekturen. In der Tat ist hier kein einziges Wort, das nicht Gegenstand von Verbesserungsvorschlägen geworden wäre. Rose[2] schreibt nicht ganz mit Unrecht über die Versuche, neue Lesarten zu konstruieren: „Les deux groupes s'accusent mutuellement de parti pris."

Wenn man in אחר nicht eine Dittographie sieht[3], bildet Vers 26ᵃ die epexegetische Ausführung zu אחרון. Für אחר wäre eine dreifache Erklärung möglich. Man könnte es als Konjunktion[4], Präposition oder aber als adverbielle Bestimmung[5] auffassen. Im ersteren Falle würde אחר zu נִקְּפוּ gehören. Eine Schwierigkeit gegen diese Fassung ist

---

[1] Aus der Übersetzung des Zeitwortes in der LXX läſst sich für die Auffassung der griechischen Version noch kein sicheres Urteil abgeben. Ἀνίστημι ist im weitesten Sinne gebraucht (1 Sm 2, 8 Ps 41, 11; 113, 7 Am 5, 2). Da im ganzen Buche Job das Erscheinen Jahwes in der Form eines Rechtsprozesses dargestellt ist, wird die juristische Bedeutung von קוּם der gewöhnlichen (Is 40, 8) vorzuziehen sein.

[2] Revue biblique 1896, 47.

[3] Cheyne, Jewish Quarterly Review X 15 ff.

[4] אחר = אחר אשר. Vgl. Delitzsch, Friedrich, Das Buch Hiob, Leipzig 1902, 159—160.

[5] Beer, G., Der Text des Buches Hiob, Marburg 1897, 127.

aber darin gelegen, daſs dem אחר unmittelbar nicht das Zeitwort, sondern das Objekt עורי folgt[1]. Dieses sprachliche Bedenken wird auch dann nicht völlig gehoben, wenn man נקפו־זאת als appositionellen Relativsatz mit fehlendem אשר nimmt und עורי direkt nur von אחר abhängig macht[2]. Man beruft sich ferner gewöhnlich zur Begründung der eigentümlichen Konstruktion auf 2 Sm 24, 10[3]. Jedoch geht auch hier das Zeitwort dem Objekte als solchem voran. Die Einschiebung von כֵּן unmittelbar nach dem Zeitwort ספר ist ohne Belang. Anderseits dürfen wir nicht übersehen, daſs gerade das Buch Job zahlreiche überraschende sprachliche Eigenarten und scheinbar unvermittelte Gedankenübergänge aufweist. Nimmt man אחר als Präposition, so bleibt noch die Frage offen, ob אחר im zeitlichen[4] oder örtlichen[5] Sinne zu verstehen ist. Die Exegeten, die eine zeitliche Bedeutung von אחר verteidigen[6], sehen in אחר עורי eine Parallele zu מִבְּשָׂרִי und stützen auch ihre Auffassung durch Job 18, 13 und 19, 22. Die Erklärung von אחר als adverbieller Bestimmung aber wird durch den Hinweis auf Ps 72, 24 kaum hinreichend begründet[7]. Die textkritische Unsicherheit der genannten Stelle, in der dem אחר zuerst das Objekt, dann erst das Zeitwort folgt, läſst keinen sicheren Schluſs zu.

So sehen wir, daſs gegen jede der drei Erklärungen grammatische Schwierigkeiten bestehen, die durch die auffällige Verbindung mit עוֹרִי נִקְּפוּ hervorgerufen werden. Sehr hart klingt besonders die Übersetzung: „nach meiner Haut“[8].

---

[1] Lv 14, 43 Nm 6, 19 Jos 9, 16 Job 42, 7 Jer 40, 1; 41, 16 Ez 40, 1.

[2] Μετὰ τὸ ἀριθμῆσαι τὸν λαόν (LXX).

[3] „Nach meiner Haut, die man also zerstört hat“. Vgl. Schlottmann, K., Das Buch Hiob, Berlin 1851, 332.

[4] „Nach dem Verluste meiner Haut, die sich abgelöst hat und so der Krankheit zum Opfer gefallen ist“.

[5] „Hinter meiner Haut, die mich umgibt = lebendig“. Vgl. auch Dillmann, A., Hiob, Leipzig 1869, 183—184.

[6] Vgl. Delitzsch, Franz, Das Buch Job, Leipzig 1876, 251.

[7] Dasselbe gilt von Prv 24, 27.

[8] Die zeitliche Bedeutung der Präposition ist gewöhnlich nur nach Worten, die eine Handlung beinhalten (Job 21, 21; 42, 16).

Bevor wir zur Untersuchung des Wortes עורי weitergehen, dürfte eine Erörterung von נִקְּפוּ am Platze sein; denn עורי kann besser zugleich mit מִבְּשָׂרִי erklärt werden. Angesichts der zahllosen Textkonjekturen[1] kann an Baumanns[2] Wort erinnert werden: „Wenn irgendwo, gilt es hier, daſs das Singuläre und Absonderliche des Ausdruckes an sich noch kein Symptom der Verderbnis ist.“

Halten wir am massoretischen Texte fest, so könnte נִקְּפוּ entweder als Piel oder aber als Nifalform erklärt werden. Am zweckdienlichsten ist eine eingehende Überprüfung der einzelnen Fälle, wo נקף im biblischen Sprachgebrauch sich findet. Es kommt in drei Formen und zwei Bedeutungen vor: 1. In der Intensivform des Piels (נִקֵּף) = niederhauen, umschlagen. Die einzige Belegstelle ist Is 10, 34[3]. 2. Als Kal[4] und Hifil = umgeben[5], kreisen. Als Piel[6] aufgefaſst kann die 3. Person in eine passive Konstruktion aufgelöst oder aber unpersönlich genommen werden[7]. Ergänzt man nach עורי das Relativpronomen אשר, so wäre Vers 26ᵃ zu übersetzen:

---

[1] Um nur einige zu erwähnen, sei hingewiesen auf Klostermann, A. PrRE[3] VIII 123 (נִקְּפָה), Grimme, H., ThQ 1898, 431 (נִקְּפָא־עַד) und Beer, Der Text des Buches Hiob 127 (נִקְּפוּתִי). Geistreich ist die Ansicht Leys, J., StKr 1900, 252. Nach Ley wäre נִקְּפוּ־זאת eine ehemalige Randglosse zur Bezeichnung einer lacuna, die sich hier im Texte des Urexemplares fand. Durch ein Miſsverständnis aber sei diese Glosse in den Text hineingetragen worden für das früher daselbst gestandene Wort.

[2] ZatW 1898, 305. Vgl. auch Jahrgang 1905, 123.

[3] LXX: πεσοῦνται. Es ist kein Grund, Is 10, 34ᵃ die Form des Nifal anzunehmen. Als Parallelglied zu יִפּוֹל gibt נִקַּף in der gewöhnlichen Erklärung einen sehr guten Sinn. Auf נִקַּף ist zurückzuführen נֹקֶף (Is 17, 6; 24, 12). Vgl. arabisch: نقف!

[4] Is 29, 1 (LXX frei!).

[5] Zu נִקְפָּה (Is 3, 24) vgl. jedoch Levy, J., Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch III 440.

[6] Vgl. das talmudische נִקֵּף (verwunden, schlagen).

[7] In den historischen Büchern wird נִקֵּף mit על, את und dem Akkusativ konstruiert (Lv 19, 27 Jos 6, 3 11 3Reg 7, 24 4Reg 6, 14; 11, 8 2 Chr 4, 3; 23, 7; 21, 23), ebenso in den dichterisch-prophetischen Werken (Ps 16, 9; 21, 17; 47, 13; 87, 18 Job 1, 5; 19, 6 Is 15, 8). Nur mit Akkusativ ohne Präposition ist נִקֵּף in den Thr 3, 5 gebraucht (LXX: ἐκύκλωσεν κεφαλήν μου).

„Nach meiner Haut, die man abgeschlagen hat . . .
„Nach meiner Haut, die vernichtet ist . . .

Als Nifal aber verstanden, würde נִקְּפוּ ein Passivum zum Hifil (הִקִּיף) sein. So übersetzte Hieronymus: circumdabor. In seiner Auffassung ist נִקְּפוּ als 3. Person Plural passivisch übertragen und עוֹרִי frei als Objektsakkusativ wiedergegeben. Erst wenn man die hieronymianische Übersetzung von 26ᵃ retrovertiert, merkt man das Gekünstelte der ganzen Satzkonstruktion. Auch Hontheim[1], der an dem Vulgatatexte festhält, sieht sich zu einer Abänderung genötigt, die den Satzbau durchsichtiger gestaltet und die Schwierigkeiten etwas vermindert. Viel für sich hat ein anderer Vorschlag, der נקף in Zusammenhang mit dem äthiopischen ነገፈ bringt[2]. So könnte man im Nifal von נקף einen terminus technicus der Medizin sehen für das Abschuppen der Haut, נקף aber gäbe das Prädikat zu עורי. Mit einer kleinen Textkorrektur würde sich folgendes Bild ergeben[3]:

וְאחר עורי נִקַּף זאת מִבְּשָׂרִי

„Nachdem(?) meine Haut sich (so) in Schuppen abgelöst hat[4],
Werde ich . . .“

Die Erklärung von 26ᵃ und besonders des Zeitwortes נִקְּפוּ ist fast bei allen Exegeten innig verquickt mit jener von מִבְּשָׂרִי. In der Auffassung der beiden Begriffe עור und בשר treffen wir aber sehr weit auseinandergehende Urteile. Die Verteidiger der eschatologischen Interpretation unseres

---

[1] Zeitschrift für katholische Theologie 1898, 749 (נִקְּפָה עַצְמִי).

[2] Wenig begründet ist die Ableitung von קוף, einer Nebenform zu נקף (II), das die Wurzel für תְּקוּפָה (Ps 18, 7) bildet.

[3] Keineswegs ergibt sich bei dieser Übersetzung von נִקְּפוּ und מִבשר (ohne Fleisch) eine Tautologie. Beide Versglieder schildern ja verschiedene Wirkungen derselben Krankheit. Vgl. Hitzig, F., Das Buch Hiob, Leipzig 1874, 146. Hingewiesen sei noch auf das talmudische נִיקֵּב $\sqrt{\text{נקב}}$ = durchlöchern (von der Haut gebraucht!).

[4] Vgl. dazu besonders Job 7, 5 (das Ablösen der Haut eine Folge des Aussatzes); 18, 13 (die Vernichtung der Haut); 19, 20; 30, 30 (vgl. Duhm, B., Das Buch Hiob, Tübingen 1897, 143); 33, 21. In all den eben genannten Texten liegt ein deutlicher Hinweis für das Verständnis von 19, 26ᵃ⁻ᵇ.

Textes sehen nicht selten in עור und בשר Termini für verschiedene Begriffe [1]. Nimmt man jedoch beide Worte als Parallelglieder, so bezeichnen sie lediglich jene Körperteile, die durch den Aussatz am meisten angegriffen werden [2]. Die nächstliegende Bedeutung von עור, die auch dem sonstigen biblischen Sprachgebrauch entspräche, ist: „Haut des menschlichen Körpers" [3]. Für die von mehreren Forschern [4] vorgeschlagene Bedeutung: „Leben — Leib" lassen sich keine stringenten Analoga anführen. Wohl aber ist die Tatsache festzustellen, daſs die LXX in ihrer Übersetzung auch in jenen Texten die Begriffe עור — בשר unterscheidet, wo beide gleichzeitig vorkommen [5]. בשר aber bezeichnet im alttestamentlichen Sprachgebrauch das Fleisch vom Menschen [6] und auch den ganzen menschlichen Körper, der von der Haut umschlossen ist [7].

Die bisherige Untersuchung ergibt bereits folgendes Resultat:

1. עורי muſs übersetzt werden: „meine Haut". Eine andere Übertragung (= בשר) widerspricht dem Sprachgebrauch der Bibel [8].

---

[1] עור = der zerfallende irdische Leib, בשר der verklärte himmlische Körper der Auferstehung.

[2] Vgl. die oben S. 228 Anm. 4 angeführten Stellen!

[3] Job 7, 5 (LXX frei!); 10, 11; 30, 30 (jedoch 40, 31), andere Beispiele bei Gesenius-Buhl, Handwörterbuch [15], 1910, 568. In allen diesen Fällen übersetzt die LXX den Begriff, wenn sie nicht paraphrasiert, mit δέρμα und χρώς.

[4] Hupfeld, H., Commentatio in quosdam Jobeidos locos, Halae 1853, v. Selbst für Job 18, 13 besteht keine Notwendigkeit, עור = בשר zu setzen. Auch die gewöhnliche Bedeutung von עור gibt einen guten Sinn. Zu Job 2, 4 vgl. Delitzsch, Fr., Das Buch Job 59—60.

[5] Lv 13, 2—43 Job 40, 11 (δέρμα καὶ κρέα); 19, 20ᵃ (δέρμα — σάρξ) Thr 3, 4—5. Die Annahme einiger Exegeten, in Ps 102, 6 habe בשר die Bedeutung von עור, entbehrt der Begründung. Auf Grund des Metrums empfiehlt es sich לְעוֹרִי einzuschalten (Kittel, R., Die Psalmen, Leipzig 1914).

[6] Ps 118, 120 Job 2, 5; 13, 14; 19, 20(?); 31, 31.

[7] Job 4, 15; 6, 12 (σάρξ); 14, 22; 21, 6; 7, 5 und 41, 15 (σῶμα). Vgl. Schultens, A., Animadversiones philologicae in Jobum, Trajecti Batavorum 1708, 67. Es ist sein bleibendes Verdienst, den arabischen Sprachgebrauch zum Verständnis des Buches Job ausgewertet zu haben.

[8] Levy, J., Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch III 630.

2. בשׂר aber kann zweifach genommen werden: a) mein Fleisch, b) mein Körper.

Erst die Betrachtung des näheren Zusammenhanges wird ergeben, welche von beiden Bedeutungen tatsächlich zu nehmen ist. Viel umstritten ist die hieronymianische Übersetzung der Präposition מִן, die aber philologisch keineswegs unmöglich ist, da מִן örtlich erklärt den Anfang einer Bewegung oder Tätigkeit bezeichnet[1]. Die endgültige Entscheidung wird aber immer mehr oder weniger in Vers 26[a] zu suchen sein[2]. Denn der biblische Sprachgebrauch der Präposition, der auch im Buche Job ein sehr mannigfaltiger ist[3], würde ebenso eine negative (privative)[4] oder zeitliche[5] Bedeutung zulassen. Die letzte Bestimmung erhält Vers 26[a] durch das Wörtchen זאת[6]. Gegen die vielfach gebilligte Erklärung[7] von זאת als einer adverbiellen Bestimmung zu נִקְּפוּ (= כְּזֹאת, כֵּן[8]) kann sprachlich kein Einwand erhoben werden. Hingegen bereitet eine andere Auslegung, die זאת neutrisch und hinweisend (δεικτικῶς) auf das Maskulinum עורי nimmt, Bedenken, obwohl die Rede Jobs an Lebhaftigkeit gewinnen würde. Schon die

[1] Zschokke, H., Das Buch Job, Wien 1875, 126.

[2] Dillmann, August, Hiob 184.

[3] Job 3, 11; 36, 21 (vor); 11, 15; 21, 9; 42, 3 (ohne); 1, 21; 14, 4 (von, heraus); 42, 16 (nach). Bei der örtlichen Bedeutung von מן erwartet man ein Zeitwort der Bewegung, was Vers 26[b] (חזה) nicht der Fall ist.

[4] A) „Ohne mein Fleisch = durch die Krankheit zum Knochengerippe geworden" (Hahn, H., Commentar über das Buch Hiob, Berlin 1850, 167). B) Körperlos (χωρὶς τοῦ σώματος, 2 Kor 12, 3); vgl. Ewald, G. H., in E. Zellers Theologische Jahrbücher, Tübingen 1843, II 726.

[5] „Nach dem Verlassen meines Fleisches = tot". מן erscheint bei dieser Auffassung als Parallele zu אחר. Philologisch unannehmbar ist die Erklärung bei Saalschütz, I., (Ilgens Zeitschrift für historische Theologie, Leipzig 1837, VII 58): מִבְּשָׂרִי = an meinem (wiederhergestellten) Fleische.

[6] Zu den Textkonjekturen vgl. besonders Cheyne, K., Jewish Quarterly Review X 15 ff, und Hontheim, J., Zeitschrift für katholische Theologie 1898, 752.

[7] Delitzsch, Friedrich, a. a. O. 159—160.

[8] Gn 25, 22 (οὕτως) Dt 32, 6 (ταῦτα, οὕτω) Job 9, 35; 10, 13; 33, 12; 42, 16. In mehreren der angeführten Fälle genügt jedoch die gewöhnliche Bedeutung von זאת.

Stellung von זֹאת im Satzgefüge[1] — die enge Verbindung mit dem Zeitwort — wie auch עור als Maskulinum[2] spricht dagegen. Manche Exegeten suchen diesem Einwande dadurch zu entgehen, daſs sie gewissermaſsen זאת auf בשר beziehen[3]. Sie setzen dabei aber voraus, daſs עור = בשר zu nehmen sei. Jedoch ist für diese Annahme die Begründung noch ausständig. Mehr für sich hätte eine andere Interpretation, nach der זאת singularisches Subjekt wäre zum Plural נִקְּפוּ, der dem Kollektivbegriff בשר + עור entspreche.

Die groſse Erwartung Jobs erreicht mit אֶחֱזֶה אלוה ihren Höhepunkt. Auch hier sehen wir, daſs die Exegese zu אחזה wesentlich beeinfluſst ist durch die ganze Erfassung des Gedankenfortschrittes der Dichtung. Am natürlichsten ist es, bei der futurischen Bedeutung[4] des Zeitwortes zu bleiben. Dafür spricht das Tempus, ohne daſs man מִבְּשָׂרִי (wenn ich zum Skelett geworden bin), אחרון oder Kap. 42, 5[5] zur Begründung heranziehen muſs. רָאוּ aber kann auch als Perfectum confidentiae oder propheticum verstanden werden.

Keineswegs wäre damit ein zwingender Grund gegeben, אחזה präsentisch zu erklären[6]. Im Begriff אחזה אלוה[7] ist das sehnsuchtsvolle Verlangen des Dulders gekennzeichnet, Gott zu schauen. Wo immer dieser Terminus in der Bibel sich findet, beinhaltet er die Gnadengegenwart Gottes[8], die beseligende Gemeinschaft mit ihm und eine mystische Versenkung in sein wunderbares Wesen. Der Gedanke einer visio

---

[1] Auf Job 2, 11 kann zur Begründung der Satzkonstruktion kaum hingewiesen werden.

[2] Vgl. Job 7, 5; 30, 30.

[3] Welte, B., Das Buch Job, Freiburg 1849, 200.

[4] Budde, K., Das Buch Hiob 105.

[5] עַתָּה עֵינִי רָאָתְךָ.

[6] Schultz, H., Alttestamentliche Theologie[5], Göttingen 1889, 561.

[7] Vgl. Rüetschi, R., Exegetische Bemerkungen zum Buche Job, StKr 1867, 150. Im Parallelismus der Versglieder wechselt חזה häufig mit ראה (Ps 63, 3 Job 23, 9; 24, 1). Die LXX gibt beide Begriffe mit ὁρᾶν (ἰδεῖν) wieder (Job 15, 17; 27, 12), auch wenn es sich um die prophetische Schauung handelt (Ez 12, 27; 13, 6).

[8] Ps 139, 14.

beatifica der Seligen im Himmel gehört erst einer späten Entwicklungsperiode der alttestamentlichen Theologie an[1]. Nur leise Spuren dieser beglückenden Erwartung suchte man in einigen, allerdings nicht ganz einwandfreien Texten der Psalmen zu finden[2].

Der lichtfrohe Gedanke, Gott zu schauen, erhält eine nähere Bestimmung der Umstände, unter denen dasselbe erfolgen soll. Mit אשר[3] wird Vers 27 enge an 26ᵇ geknüpft als dessen weitere Ausführung (34, 19). לִי läfst sich am besten als dativus commodi verstehen[4]. Beachtenswert aber ist auch in sprachlicher Hinsicht die durch das epexegetische וְ eingeleitete Bemerkung Jobs: לֹא־זָר[5]. Die zwei Worte haben sehr verschiedene Interpretation gefunden. Auf Grund des Parallelismus kann noch kein sicheres Urteil abgegeben werden; denn זר wäre ebensogut als Parallelglied zu לִי oder zu אֲנִי möglich. Wer ferner vom Zusammenhang absieht, könnte זר als Objekt[6], aber auch als Subjekt[7] erklären. Es ist sehr begreiflich, dafs jene Exegeten, die Job 19, 25–27 eschatologisch auslegen, besonders in dem Ausdruck זר den Hinweis auf die Identität des Auferstehungsleibes erblicken[8].

---

[1] Religionsgeschichtlich interessant ist die Tatsache, dafs auch in der ägyptischen Theologie das jenseitige Leben als ein „Schauen der Götter" bezeichnet wird (Meyer, E., Geschichte des Altertums I 172).

[2] Ps 16, 15ᵇ (בְּהָקִיץ); 48, 16 (לקח — ὅταν λαμβάνῃ με) und 73, 24—25. Im einzelnen vgl. Lagrange, M. J., Revue biblique 1905, 192 und Meinhold, H., Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung, Leipzig 1908, 324.

[3] Interessant ist Grimmes Versuch, Job 19, 27ᵃ⁻ᵇ zu erklären (ThQ 1898, 431). Er verbessert den Text in folgender Weise: אֲשֶׁר אֲנִי = אַשְׁרָה und לֹא־זָר = לֹא־גָרוּ. Ob allerdings Ps 8, 2 mit der Verschreibung: אֲשֶׁר תְּנָה auch für Job 19, 27ᵃ Beweiskraft hat?

[4] = mir zur Rechtfertigung (Ps 56, 10; 118, 6).

[5] Schwally, Fr., Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des Alten Israel und des Judentums, Giefsen 1892, 111 schreibt: „וְלֹא־זָר verstehe ich nicht".

[6] „. . . und zwar nicht als einen Fremden (Feind)". Vgl. Hahn, Commentar zu Hiob 168.

[7] „. . . ich selbst und kein anderer" (LXX, Vulgata).

[8] Hieronymus, Comment. in Ezechielem 37, 1 (Migne P. lat. 25, 365) und Gregor. Magnus, Hom. 8. in Ezech. (Migne P. lat. 76, 1030—1031).

Gerade in der Erklärung dieser zwei scheinbar unbedeutenden Worte zeigt sich mit gröſster Deutlichkeit, daſs die Interpretation des wichtigen Textes auf grammatisch-philologischem Wege zu keinem befriedigenden Schluſsresultate führt. Aus dem biblischen Sprachgebrauch von זָר[1] können wir nur das eine sagen, daſs die Übersetzung des Begriffes mit: Feind, einen spezifisch nationalen Gegner bezeichnen müſste[2]. In der LXX ist die abgeschwächte Bedeutung angenommen[3]. Mit der philologischen Untersuchung des Verses 27ᵇ ist der Text im wesentlichen abgeschlossen[4]. Die drei Worte, mit denen Job sein Bekenntnis endigt, zeigen, daſs der Dulder eine Erwartung ausgesprochen hat, die sein innerstes Sein und Wesen tief ergriffen hat. Ob man in Erklärung von 27ᶜ dem massoretischen Texte oder der LXX (Vulgata) folgt, ist belanglos. Die Grundauffassung der Worte wird dadurch nicht geändert.

Schlieſsen wir die textkritischen und exegetischen Erörterungen zur berühmten Stelle ab, so läſst sich das Resultat unserer Untersuchung in folgenden Gedanken zusammenfassen: Wer Job 19, 25—27 nur vom philologischen Standpunkt allein erklären wollte, würde zu keinem befriedigenden Ergebnis gelangen. Ebenso kann auch eine eingehende Prüfung der verschiedenen Versionen nach keiner Seite hin eine Entscheidung herbeiführen, da gerade im wichtigsten Abschnitte der ganzen Stelle (Vers 26ᵃ) keine (volle) Übereinstimmung herrscht. Hier liegt auch die Hauptschwierigkeit für die hieronymianische Übersetzung[5]. Ebenso bereitet aber

[1] Dt 25, 5 Ps 108, 11 Job 15, 19; 19, 15.

[2] Is 1, 7; 61, 5 Jer 51, 2 (ἀλλότριος — ἀλλογενής).

[3] Prv 5, 10 17 Is 43, 12. Häufig wird זָר mit נָכְרִי — אַחֵר (LXX: ἄλλος) identisch gebraucht (1 Sm 10, 6 Ps 108, 8). Auch זָר—עריץ wechseln im Sprachgebrauch (Ps 53, 5 Job 6, 23).

[4] Vers 26ᵇ—27 könnte also übersetzt werden:
„... ohne Fleisch (aus meinem Fleische?) werde ich Gott sehen,
Ich werde ihn schauen zu meinen Gunsten,
Meine Augen werden ihn sehen und kein anderer (?) [aber nicht als Fremden].“

[5] Rose (Revue biblique 1896, 48) nennt deshalb die Übersetzung des Hieronymus ebenso wie ihre Rechtfertigung durch Knabenbauer

die im vorausgehenden besprochene Exegese, die נקף mit dem äthiopischen ንፈ in Zusammenhang bringt und Vers 26ª auf das letzte Stadium der Krankheit Jobs bezieht, nicht geringe Bedenken, die teilweise noch jene in der Übersetzung des Hieronymus übertreffen[1]. Da also streng philologisch keine befriedigende Erklärung zu erreichen ist[2], ergibt sich von selbst die Notwendigkeit, den schwierigen Text im Zusammenhang mit dem Gedankenfortschritte des Buches Job zu untersuchen. Dabei ist eine Reihe von prinzipiellen Fragen zu beantworten, die innig mit der Auffassung von Job 19, 25—27 verquickt sind. Erst so wird es möglich sein, eine Entscheidung herbeizuführen zugunsten der einen oder anderen Interpretation. Schumann[3] meint allerdings, die Sache sei für „Unbefangene“ bereits entschieden und bedürfe keiner weiteren Erörterung oder Widerlegung. Allein die von ihm angeführten Gründe entsprechen nicht der apodiktischen Sicherheit seines Urteiles; sie rechtfertigen vielmehr jeden Versuch, eingehend die Frage zu erörtern, welcher von den zahlreichen Erklärungsvorschlägen sich am besten mit der formellen Anlage des Buches ausgleichen läſst. Die Richtlinien aber für eine solche Untersuchung werden durch drei Grundgedanken vorgezeichnet:

1. Job hat mit dem jetzigen Leben abgeschlossen[4]. Die

„tout au plus vraisemblable“. Sie ist in bezug auf Vers 26ª eine Übertragung eines Wortes nach dem andern (verbum ad verbum) ohne Berücksichtigung der Satzkonstruktion — ein deutlicher Hinweis, daſs Hieronymus der Schwierigkeit des Textes sich bewuſst war.

[1] Wenn man auf Grund der LXX אחר als Dittographie streicht, ist allerdings eine Schwierigkeit beseitigt:
„Meine Haut fällt ab (?), und abgemagert werd' ich Gott schauen“. זאת wäre demnach mehr als rhetorischer Zwischenruf zu betrachten: „Seht doch, wie sie sich ablöst“.

[2] Zu einem ähnlichen Urteile kommt Laue, L., Die Composition des Buches Hiob, Ein literarkritischer Versuch, Halle a. S. 1895, 49. Dagegen schreibt Speer, J., Zur Exegese von Hiob 19, 25—27 (ZatW 1905, 117): „Dem M-Texte wird nur die post mortem-Erklärung gerecht.“

[3] Die Unsterblichkeitslehre des Alten und Neuen Testamentes, Berlin 1847, 61.

[4] 7, 6ᵇ; 9, 25; 13, 15; 17, 15—16; 30, 23.

Wiederherstellung seiner Gesundheit und des früheren Glückes scheint ihm wie ein Traumgebilde[1].

2. Der Dulder drängt auf eine Erledigung der Streitsache vor Gott in der Form eines Rechtsprozesses[2] (קום, גאל).

3. Das eschatologische Gesamtbild des Buches Job ist äufserst düster[3]. Aus den wehmutvollen Klagen vieler Abschnitte leuchtet kein Schimmer froher Hoffnung[4]. Ein undurchdringlicher Schleier verhüllt den Ausblick in die Ewigkeit[5], ohne dafs ein Lichtstrahl der Heilsgnade das Dunkel der Jenseitsvorstellungen erhellt[6].

---

[1] 7, 7; 17, 6; 29, 2—3.

[2] Vgl. die Ausdrücke der Gerichtssprache in 9, 16 19: קרא, ענה, יעד, ferner besonders den Begriff ריב, der das Verhältnis des Dulders zu Gott kennzeichnet (10, 2; 13, 19; 23, 6). Auch in den beiden Texten 13, 8 und 31, 13 hat ריב die Bedeutung von Rechtsstreit. Die Erwartung einer solchen Erledigung ist nach 19, 25 nicht aufgegeben, sie schliefst erst im Kap. 31, 35—37 mit dramatischer Kraft ab.

[3] Kap. 7; 10, 20—22.

[4] 3, 1 ff; 10, 18—19; die heftigen Äufserungen sind psychologisch gut zu verstehen als eine Folge der Krankheit (vgl. 6, 3; 42, 7).

[5] Nur eine sehr gekünstelte Exegese kann den Zweck des Buches darin finden, den Beweis für die Unsterblichkeit zu liefern (Oehler, G. Fr., Theologie des AT, Tübingen 1874, II 317). Viel richtiger ist das Urteil des Dogmatikers B. Bartmann, der unsere Stelle als locus classicus ausscheidet und schreibt: „Job 19, 25—27 liegt der Text so verworren, dafs er kaum brauchbar ist; zudem harmoniert er gar zu wenig zu seinen trostlosen Gesamtausführungen über das Los des Menschen, auch des Frommen“ (Lehrbuch der Dogmatik², Freiburg 1911, 844).

[6] Eine interessante Parallele zu 19, 25ᵃ bildet Ps 118, 154: „Entscheide meine Sache (ריב) und befreie mich (גאלני)“ (LXX: κρῖνον τὴν κρίσιν μου καὶ λύτρωσαί με).

Methodisches und Sachliches über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.

Von Prof. Dr M. Meinertz in Münster i. W.

II. (Schlufs.)

5. Für Windisch bietet die Verstümmelung von Jo 6, 4 auch darum Interesse, weil er sich der extremen Eschatologie, wie sie Albert Schweitzer vertritt[1], anschliefst und darum das Urteil von Maurenbrecher[2] billigen mufs: „Kann man sich denken, dafs ein Mann voll glühender Leidenschaft solch grofses Jetzt drei oder auch nur eineinhalb Jahre hindurch wiederholen konnte? Auch des Daniel Weissagung war ja auf Wochen und nicht auf Jahre berechnet gewesen[!]. Ein solches Jetzt, wie es Jesus gesagt hat, eine solche Spannung, wie sie ihn erfüllte, ist nicht als Gegenstand einer Lehre zu denken, die man jahraus, jahrein an jedem neuen Ort von neuem vortragen kann. Es war vielmehr die Leidenschaft einer ungeheuren Hoffnung, die auf den Moment berechnet war, und die notwendig zerbrechen mufste, wenn ihr nicht unmittelbar die Erfüllung folgte. Ein Jesus, der drei Jahre hindurch Jetzt sagte, hätte kein ehrlicher und innerlicher Mensch bleiben können; er wäre zum Schauspieler seiner selbst geworden." Dieses Urteil fällt mit seiner Grundlage; die extreme Eschatologie ist nun einmal ein Phantasieprodukt, das die Quellen vergewaltigt. Ja man könnte hier sogar den Spiefs umdrehen und die Gründe, die für eine längere Dauer

---

[1] Natürlich billigt Schweitzer (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung[2] 614) die Auffassung von Windisch.

[2] Von Nazareth nach Golgatha, Berlin-Schöneberg 1909, 217.

der Wirksamkeit Jesu sprechen, den Beweisen gegen die extreme Eschatologie hinzufügen[1].

Aber auch abgesehen von dieser prinzipiellen kritischen Auffassung: es würde zur Vereinfachung der Diskussion beitragen, wenn man in die Debatte nicht so vielfach völlig belanglose, ja sogar komisch wirkende Behauptungen einführen wollte. Fendt[2] hat eine Reihe solcher nichts beweisenden Argumente zusammengestellt; auf einzelnes ist oben[3] schon hingewiesen worden. Was soll man z. B. zu den Worten von Clemen[4] sagen: „Aber wenn Matthäus (21, 10) erzählt, bei dem Einzug Jesu hätte ganz Jerusalem gefragt: Wer ist das? und Markus (11, 11), er selbst habe sich nachher alles angesehen, so weist das doch wohl darauf hin, dafs Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit noch nicht dort gewesen sein soll"! Noch mehr Kopfschütteln erregt Clemens weitere Bemerkung[5] zu der beachtenswerten Stelle Mt 23, 37 (= Lk 13, 34): „Wohl aber könnte bereits das auf einen Mann kaum zutreffende Bild des weiblichen Vogels darauf hindeuten, dafs hier gar nicht Jesus redet". Abgesehen von dem grofsen Mifsverständnis des Wesens biblischer Vergleiche, wagt Clemen eine solche Vermutung auszusprechen angesichts des viel stärkeren paulinischen Bildes von den Geburtswehen, die der Apostel um seine Kinder erdulde (Gal 4, 19)! Schliefslich mag hier noch Belsers[6] Erklärung der Worte Jo 4, 24 ihre Stelle finden: „Wenn

---

[1] Ganz zutreffend urteilt Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte[2] 200: „Eine mehrjährige Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu hat die Wahrscheinlichkeit für sich, weil die Entwicklung desselben fast notwendig diese längere Zeit fordert, weil die Resultate fast nur binnen einer solchen erzeugt werden konnten. Das Auftreten Jesu ist von Anfang an so zurückhaltend, es ist so ganz und gar nicht auf eine rasche Entscheidung, auf die schnelle Herbeiführung ernster Konflikte angelegt, es zeigt eine so stufenmäfsige Enthüllung, insbesondere eine so umsichtige allmähliche Führung seiner Anhänger, dafs sein ganzer Gang nicht in wenige Monate zusammengedrängt sein kann."

[2] Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 98 ff.

[3] Vgl. oben S. 125 f.

[4] Die Entstehung des Jo, Halle 1912, 38.

[5] Ebd. 42.

[6] Das Ev des hl. Johannes 139.

bis zu seinem Tode und seiner Auferstehung bzw. der derselben unmittelbar vorangehenden Einsetzung der Eucharistie nicht mehr ganz ein Jahr von der Stunde des Gesprächs an verfloſs, so sind sie nicht anstöſsig; dagegen wäre das freilich relative νῦν befremdlich, wenn bis zu jenen Ereignissen noch zwei bis drei Jahre dahingingen". Ich brauche nicht hinzuzufügen, daſs die Erklärung des προσκυνεῖν vom eucharistischen Opfer nur als erbauliche Anwendung des Textes gelten kann und daſs selbst von dieser Voraussetzung aus die Nachrechnung auf eine bestimmte Anzahl von Monaten kleinlich ist, zumal das Eingeständnis vom „freilich relativen νῦν" die Unbrauchbarkeit des Textes für die Berechnung der Dauer von vornherein dartut.

Es lieſsen sich natürlich noch viele derartige Argumente aus der Literatur aufführen. Für welche Theorie sie auch immer angeführt werden: sie dienen nicht zu ihrer Vertiefung, sondern machen eher gegen die Gesamtbegründung miſstrauisch.

6. Wenn man mit der johanneischen Chronologie Ernst macht, wird die dreijährige Theorie stets den Vorrang behaupten. Die einjährige ist ja, wie gezeigt, völlig unbrauchbar; aber auch die zweijährige hat ihr unüberwindbares Bedenken. Diese wäre nur dann anzunehmen, wenn man das Recht hätte, in 5, 1 ein Purimfest zu erblicken. Diese Lösung ist seit Kepler bis in die Gegenwart hinein in weiten Kreisen beliebt, und sie kann sich immer darauf berufen, daſs die artikellose ἑορτή 5, 1 auf ein jüdisches Nebenfest hinweise. Als m. E. entscheidender Gegengrund dient aber folgende Erwägung: Die Ernteverhältnisse in der Gegend von Nablus (dem alten Sichem) weisen darauf hin, daſs die vier Monate (4, 35) von der Zeit des Januar, wenn nicht gar des Februar zu verstehen sind (nicht vom Dezember, wie es üblich geworden ist sich auszudrücken)[1]. Damit wird die Schwierigkeit immer gröſser, ja fast unerträglich, daſs in die wenigen

[1] V. Hartl zeigt das auf Grund von genauen Feststellungen in Palästina in einem im Druck befindlichen Heft der Ntl Abhandlungen.

Wochen bis zur Mitte des Monats Adar eine Tätigkeit Jesu einzuschalten ist, wie sie nach den Synoptikern notwendig vorausgesetzt werden mufs. Völlig unmöglich wird die Annahme aber dadurch, dafs Jesus nach Jo 4, 1—3 Judäa mit Rücksicht auf die Mifsgunst der Pharisäer verlassen hat und nun nach wenigen Wochen aus Anlafs eines solchen Festes, wie es Purim nun einmal ist, Jerusalem wieder aufgesucht haben soll. Ja das folgende Pascha (6, 4) hat er — offenbar wiederum mit Rücksicht auf die 5, 1 ff von neuem hervorgetretene feindliche Gesinnung in Jerusalem — nicht in der Metropole gefeiert, aber das Treiben am Purimfeste soll er für geeignet befunden haben, die für den Besuch des Pascha bestehenden Bedenken hintanzusetzen! Das sind solche Unwahrscheinlichkeiten, dafs die Purimhypothese als Verlegenheitsauskunft erscheint und somit kein methodisches Recht der Beachtung hat.

Es bleibt also nichts übrig, als ein anderes, und zwar religiöses Fest 5, 1 angezeigt zu finden. Mag es Pascha, Pfingsten oder Laubhütten[1] sein — in jedem Falle setzt es voraus, dafs zwischen Jo 4 und 5 ein (nicht eigens erwähntes) Paschafest anzunehmen ist, d. h. dafs das öffentliche Leben Jesu vier Paschafeste oder drei Jahre umfafst. Und ich möchte gleich hinzufügen, dafs irgend ein entscheidender Grund gegen diese Lösung der Schwierigkeit nicht vorzubringen ist, wenn man nicht unberechtigte Anforderungen an die Komposition des Jo stellt[2].

Immerhin liegt ein Schönheitsfehler vor. Und es bleibt auffallend, dafs Jo 5, 1 das einzige Fest ist, das der Evangelist

[1] Pascha und Laubhütten bieten gröfsere Schwierigkeiten, ob man nun den Artikel vor ἑορτή für ursprünglich hält oder nicht. Da das Pascha sonst stets ausdrücklich genannt wird, ist die Schwierigkeit doppelt grofs, warum das Fest hier anonym bleibt. Ist aber der Artikel ursprünglich und versteht man ἡ ἑορτή = das Hauptfest, also = Laubhütten, dann widerspricht die Fassung der johanneischen Gepflogenheit jüdische Einrichtungen den heidenchristlichen Lesern zu erläutern. Das um so mehr, als 7, 2 der Zusatz ἡ σκηνοπηγία gemacht ist.

[2] Was sonst an einzelnen Schwierigkeiten genannt worden ist, widerlegt Hartl in der oben S. 238 A. 1 erwähnten Schrift.

nicht näher bezeichnet, obwohl er doch ein Fest von der geringen Bedeutung der Tempelweihe 10, 22 mit Namen nennt. Da nun weiter die Verknüpfung der Kapitel 4, 5 und 6 untereinander unleugbar ihre Eigenheiten hat, drängt sich unwillkürlich die Frage auf, ob die wiederholt schon ausgesprochene Hypothese von der Umstellung der Kapitel 5 und 6 nicht doch ein Recht hat, ernstlich in Erwägung gezogen zu werden. Ich spreche diesen Gedanken mit aller Reserve aus, da ich weifs, wieviel Subjektives solchen Umstellungshypothesen anhaftet und wieviel von den Zerstückelungsexegeten gerade im Jo zusammenkombiniert worden ist. Aber gerade weil ich die Zerstückelungsliteratur mit gröfstem Unbehagen studiert habe und Umordnungsversuchen äufserst skeptisch gegenüberstehe, halte ich es selbst für beachtenswert, dafs mir die Umstellung der beiden Kapitel mehr und mehr sympathisch geworden ist. Die Hypothese ist ja nicht neu, wenn auch eine Betrachtung der verschiedenen Gesichtspunkte zusammenfassend noch nicht versucht worden ist. In alter Zeit hat Tatian in seiner Evangelienharmonie die Umstellung vorgenommen, allerdings wohl ohne besondere chronologische Absichten[1]. Vom lateinischen Tatian dürfte Ludolf von Sachsen in seinem Leben Jesu abhängig sein[2]. Im 18. Jahrhundert hat der Engländer Mann sich dafür ausgesprochen[3], wie Norris in seinem ebenfalls zustimmenden Artikel (im Journal of philo-

[1] Vgl. Nisius ZkTh 1913, 483ff.

[2] Vgl. H. Holtzmann ZntW III (1902) 52.

[3] Nisius (a. a. O. 472) erwähnt auch G. J. Vofs, der „das ganze 6. Kapitel als ein ὕστερον πρότερον“ betrachte und es vor 5, 1 stelle. Dabei bemerkt er, dafs Hort fälschlich Vofs als Vertreter der Interpolation des τὸ πάσχα 6, 4 ansehe. Letzteres ist richtig — Vofs lehnt es ab, zu greifen „ad tam violentam loci eius interpretationem“ —; im übrigen hat auch Nisius Vofs falsch verstanden. Denn Vofs identifiziert 6, 4 mit dem Leidenspascha und fafst es insofern als ὕστερον πρότερον auf. Er sagt ausdrücklich: „Ut omnino, cum evangelista cap. VI ait, in propinquo fuisse festum Paschatis, non de medio quopiam paschate loquatur, sed de postremo; cuius tamquam propinqui etiam meminit cap. XI, 55 et cap. XII, 1“. Vofs ist Anhänger der Einjahrstheorie. Vgl. seine Schrift: De annis Jesu Christi dissertatio secunda, Amsterdami 1643, 52 (Kap. V).

logy III [1871] 107—112) erwähnt[1]. Natürlich nehmen auch die neueren Zerstückelungsexegeten allerhand Umstellungen vor, aber sie zerteilen diese wie die übrigen Kapitel des Evangeliums in viele kleinere Teile und lassen sie in verschiedenen Schichten durch die einzelnen Redaktoren zusammengestellt sein. Auf katholischer Seite hat J. F. J. Cassel sich für die einfache Umstellung der beiden Kapitel ausgesprochen[2]; aufserdem findet man gelegentlich schüchterne Sympathiebezeugungen, so bei Schubert[3] und van Kasteren[4].

Es ist nun wohl zu beachten, dafs mir diese Annahme nicht deswegen erwägenswert erscheint, weil dadurch die Dauer der Wirksamkeit Jesu einfacher zu bestimmen ist; dieser Gesichtspunkt wäre ein aprioristisches Moment, das ebenso methodisch bedenklich wäre wie die vorher bereits abgelehnten Voraussetzungen. Hier handelt es sich einzig und allein um Beobachtungen, die aus dem Texte selbst stammen. Diese Beobachtungen sind bekannt. Jo 6, 1 schliefst sich zweifellos erheblich leichter an Kap. 4 wie an Kap. 5 an. Denn wenn Jesus nach 6, 1 πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος geht, so erwartet man natürlich zunächst, dafs er vorher auf der andern Seite des Sees, also in Galiläa war. Steht vorher der Bericht von Kap. 4, so geht diese Erwartung in Erfüllung; im andern Falle bleibt nun einmal die Härte. Ebenso macht die Verbindung zwischen Kap. 6 und 7 Schwierig-

[1] Nach Turner (The journal of theological studies III [1902] 110) nimmt Norris an, dafs Jo 6 „was, like chapter 21, a Galilean appendix added after the gospel had been written, and inserted by mistake at somewhat too late a point". Windisch (ZntW 1911, 170) spricht von der „vortrefflich zu begründenden Umsetzung von c. 5 und 6".

[2] Kann die Angabe, dafs das Lehramt unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus nur ein Jahr gedauert habe, mit haltbaren Gründen aus dem Evangelium bestritten werden? (Eine Einladungsschrift . . . an dem Seminarium Theodorianum), Paderborn 1851, 25 f.

[3] BZ 1906, 47 f. Auch Vezin (Zur Text- und Gedankenfolge von Jo 5—10, in ThQ 1914, 499—516) ordnet die Kapitel um, aber er geht viel weiter, streicht den Vers 5, 1 ganz, und ordnet dann: Jo 1—4. 6. 7, 1—18. 5, 2—17^a. 7, 19—52 (7, 53—8, 11). 8, 12—19. 5, 17^b—47. 8, 20 ff. Diese Art der Zerstückelung ist mehr scharfsinnig als überzeugend.

[4] BZ 1915, 177 in der Anzeige eines Aufsatzes von H. A. Janssen.

keiten. Allerdings liegen diese Schwierigkeiten nicht in den ersten Worten: καὶ μετὰ ταῦτα περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ. Denn diese Aussage paſst ebensogut, wenn vorher von einer Begebenheit in Galiläa die Rede war, wie dann, wenn Judäa den Schauplatz der vorangehenden Wirksamkeit Jesu bildete. Wohl aber fallen die weiteren Worte auf: οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν. Denn sie geben doch den besten Sinn in dem Falle, daſs vorher ein Aufenthalt in Judäa erwähnt war. Und das um so mehr, als die Worte auf 3, 22 Rücksicht zu nehmen scheinen, wo es hieſs, daſs Jesus im Anschluſs an den Aufenthalt in Jerusalem in Judäa gewirkt habe[1]. Diesmal, so möchte man den Gedanken von 7, 1 ergänzen, hat Jesus den Aufenthalt in der Hauptstadt nicht dazu benutzt, um im Anschluſs daran in Judäa zu wirken. Und noch mehr: Als Begründung wird hinzugefügt: ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι. Das ist wörtliche Aufnahme der Worte 5, 18. Somit rücken Kap. 5 und 7 tatsächlich eng zusammen. Daſs Kap. 5 hinter 6 ebensogut paſst wie hinter 4, bedarf keines weiteren Beweises.

Nun hat allerdings Schütz[2] behauptet: „7, 1 würde hinter Kap. 5 einen ebenso sonderbaren Sprung tun, wie jetzt 6, 1 hinter Kap. 5", und Clemen[3] stimmt ihm mit der Begründung zu: „In 7, 1 steht nicht, Jesus habe die Stätte seines Wirkens von Judäa nach Galiläa verlegt, sondern er sei in Galiläa ... herumgewandert". Allein hier läge überhaupt kein eigentlicher Sprung, vor allem kein „sonderbarer Sprung" vor, da der Zusammenhang durch den von Clemen nicht beachteten Begründungssatz geboten ist: οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν. Die Reise von Judäa nach Galiläa wäre ja allerdings nicht erwähnt; aber es wäre auch pedantisch, ihre Erwähnung zu fordern, da durch den Begründungssatz jede sprunghafte Berichterstattung vermieden wäre. Somit liegt hier keine Parität zu der wirklich sprunghaften Verbindung zwischen Kap. 5 und 6, 1 vor.

---

[1] Das hat Cassel (a. a. O. 25) bereits richtig bemerkt.

[2] ZntW 1907, 249.

[3] Die Entstehung des Jo 135.

Doch Holtzmann[1] hat ein weiteres Bedenken geäufsert, indem er auf die Komposition der Kapitel 2—6 hinweist: „Die beiden, den zweiten dieser drei Cyklen einleitenden Wunder 4, 46—54 und 5, 1—16 können als gleichwertige Illustrationen zu der Rede von der lebenschaffenden Wirksamkeit des Logos-Christus 5, 19—30 nicht auseinandergerissen werden, und die Symmetrie der Komposition verlangt auch zu Anfang des dritten Cyklus ein galiläisches Wunder, wie die beiden ersten mit einem solchen eingeleitet waren". Diese Erwägungen sind nun nichts weniger als überzeugend. Eine Symmetrie im Holtzmannschen Sinne liegt in den Kapiteln 2—6 überhaupt nicht vor; gleich der erste Cyklus mit dem Weinwunder zu Kana an der Spitze wäre im Rahmen der Holtzmannschen Symmetrie so unsymmetrisch wie nur möglich. Und wenn der Evangelist wirklich an die Spitze der drei Cyklen je ein galiläisches Wunder zu stellen beabsichtigte, warum führt er den Herrn mit 6, 1 denn erst aus Galiläa heraus auf die Ostseite des Sees? Was an Symmetrie in diesen Kapiteln zu beobachten ist, besteht vor allem darin, dafs die Reden an das vorhergehende Wunder anknüpfen. So ist es Kap. 5, so ist es auch Kap. 6. Und in beiden Reden beobachtet man, dafs die Anknüpfung ausschliefslich an das unmittelbar vorangehende Wunder erfolgt. Unter diesem Gesichtspunkte der Symmetrie hat das Wunder der Heilung 4, 46—54 mit dem Wunder 5, 1 ff gar nichts zu tun. Und wenn Holtzmann die beiden Wunder „gleichwertige Illustrationen zu der Rede von der lebenschaffenden Wirksamkeit des Logos-Christus 5, 19—30" nennt, die deshalb nicht auseinandergerissen werden dürften, so könnte man das Heilungswunder 4, 46—54 ebensogut mit Kap. 6 zusammenfassen, da Jesus in der eucharistischen Rede sich ebenfalls als den „lebenschaffenden" Logos-Christus vorstellt (vgl. 6, 33 35, besonders die viermalige Betonung der Totenerweckung V. 39 40 44 54).

Die Holtzmannschen Einwendungen lösen sich also in ein Nichts auf, und es bleibt bestehen, dafs der Zusammen-

[1] ZntW 1902, 52.

hang bei der Umstellung der beiden Kapitel erheblich besser gewahrt ist. Allerdings weist Pfättisch[1] auf eine Schwierigkeit anderer Art hin: Wenn Jo nämlich ein Fest zum ersten Male erwähne, finde sich der Zusatz τῶν Ἰουδαίων oder wenigstens ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις (10, 22); wenn dann dasselbe Fest von neuem genannt sei, fehle der Zusatz regelmäfsig. Daher könne ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων 5, 1 sich nicht auf das vorher erwähnte Fest 6, 4 beziehen, wie man ja bei der Umstellung in der Tat anerkennen mufs. Doch auch dieser Einwand ist nicht durchschlagend. Denn die Regelmäfsigkeit der johanneischen Ausdrucksweise ist nicht so grofs, wie Pfättisch voraussetzt. Tatsächlich ist die Bezeichnung 10, 22: ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις eine ganz singuläre Abweichung von dem sonstigen Sprachgebrauch des Evangelisten. Wenn man diese Eigenart, wie es Pfättisch tut, mit dem sonst üblichen τῶν Ἰουδαίων auf eine Stufe stellt, so mufs man wieder beachten, dafs 4, 45 das vorher schon genannte Pascha mit den Worten aufgenommen wird: ὅσα ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ. Wie hier die Regel durchbrochen ist, könnte es auch mit dem Zusatz τῶν Ἰουδαίων 5, 1 sein. Und Pfättisch hat, wie schon erwähnt[2], selbst am besten gezeigt, wie man mit dem angeblich unjohanneischen Ausdruck 6, 4 zuviel beweisen wollte. Im übrigen wäre ja 5, 1 bei der traditionellen Reihenfolge ein Unikum besonderer Art, da hier gegen den sonst wirklich einhelligen Sprachgebrauch des Jo kein Festesname genannt ist[3]. Vezin schliefst daraus[4] zu schnell auf die spätere Einschaltung des ganzen Verses; jedenfalls mufs man mit der Heranziehung des johanneischen Sprachgebrauches vorsichtig sein. Die Beobachtung von Pfättisch ist nicht ausschlaggebend.

Folgt 5, 1 erst auf Kap. 6, so mufs als Lesart dieses Verses natürlich ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων angenommen werden, im Sinne: das schon genannte (6, 4) Paschafest der Juden. Textkritisch ist die Ursprünglichkeit des Artikels sehr wohl möglich, ja

---

[1] Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu 65, A. 1.

[2] Vgl. oben S. 134. [3] Vgl. oben S. 238 f.

[4] Vgl. oben S. 241 A. 3.

Zahn nimmt sie sogar im gegenwärtigen Texte an; allerdings wohl sicher mit Unrecht. Im übrigen mufste, wenn die Umstellung der beiden Kapitel einmal vorgenommen war, der Artikel 5, 1 den Abschreibern überflüssig erscheinen. Da aber alle unsere Handschriften die Umstellung schon voraussetzen, ist erklärlich, dafs die Artikellosigkeit sich immer mehr einbürgerte. Man könnte das Vorhandensein des Artikels in ℵCE u. a. geradezu als ein Rudiment der ursprünglichen Stellung der Kapitel auffassen. Dafs bei dieser Umsetzung die oben erwähnte singuläre Erscheinung der Anonymität des Festes in der glücklichsten Weise behoben wird, sei noch eigens hervorgehoben.

Und noch eine weitere Schwierigkeit verliert ihre Bedeutung. Die Frage 7, 19: τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; und der anschliefsende Hinweis auf das ἓν ἔργον (v. 21) können sich nur auf 5, 8f 18 beziehen. Denn der Vorschlag von Tillmann[1], bei dem ἓν ἔργον am Sabbat an die Heilung des Blindgeborenen 9, 1ff zu denken, ist nicht annehmbar. Abgesehen davon, dafs im 9. Kapitel von dem Versuche, Jesus zu töten, gar nicht die Rede ist (also die Beziehung von 7, 19 auf 5, 18 festzuhalten ist), bleibt die erdrückende Schwierigkeit bestehen, dafs 7, 21 auf einen Vorgang hingewiesen würde, der erst zwei Kapitel später erzählt wäre. Tillmann begegnet diesem Einwand damit, dafs er darauf hinweist, 7, 1—10, 21 würden eine grofse Zahl verschiedener Episoden nur lose aneinandergereiht, daher dürfe das chronologische Gefüge der ganzen Darstellung von 7, 14 an nicht den Ausschlag geben. Allein das Jo ist doch nicht in der Weise entstanden, dafs einzelne Perikopen selbständig geschrieben und dann wahllos aneinandergeklebt worden sind; vielmehr ist das Ganze als literarische Einheit gedacht, und das zeigt sich auch dort, wo chronologisch der Zusammenhang Nebensache ist. Tillmanns Erklärung wäre nur dann erträglich, wenn Kap. 9 ursprünglich vor Kap. 7 gestanden hätte, und daran ist natürlich nicht zu denken.

---

1 Das Johannesevangelium, Berlin 1914, 128.

Ich möchte aber ausdrücklich bemerken, daſs bei der gegenwärtigen Stellung der Kap. 5 und 6 die Worte 7, 19 21 nicht mit solcher Entschiedenheit für die Einjahrstheorie verwertet werden können, wie es Belser tut. Wenn auch zwischen dem Pfingstfest Kap. 5 und dem Laubhüttenfest Kap. 7 eine mehr als einjährige Frist einzuschieben ist, so könnte Jesus immer auf den einschneidenden Vorfall 5, 1ff hinweisen. In seiner wirklich gehaltenen Rede wird er dann natürlich das Ereignis seinen Zuhörern in der Form ins Gedächtnis zurückgerufen haben, daſs sie sofort wuſsten, worum es sich handelte. Der Evangelist, der nur Auszüge aus den Reden Jesu bietet, sieht vor seinem Geiste nur den Leser, und dieser hat zwei Kapitel vorher das gelesen, worauf 7, 19 21 angespielt ist. In diesem Sinne liegt keine entscheidende Schwierigkeit in der Ansicht, daſs es sich hier um eine literarische Rückverweisung handle, und Wellhausens Bemerkung, die Tillmann heranzieht, sie sei „eine verzweifelte Auskunft, welche die Rückständigkeit der modernen theologischen Exegese kennzeichnet", verliert ihre Bedeutung. Und das um so mehr, als an einer andern Stelle des Ev ähnliche Verhältnisse vorliegen. Jo 10, 26f wird nämlich auf das Hirtengleichnis 10, 1ff deutlich Bezug genommen, als wenn es unmittelbar vorher gesprochen worden sei. Literarisch ist das auch der Fall, chronologisch aber nicht, da 10, 22 ein Einschnitt von mehreren Monaten angezeigt ist und Jesus in dieser Zwischenzeit nicht einmal seinen Aufenthalt in Jerusalem fortgesetzt hat[1].

Sind somit die Worte 7, 19 21 auch bei der traditionellen Stellung der Kapitel zu erklären, ohne daſs man der Einjahrstheorie huldigt, so bleibt es doch gewiſs, daſs die Umstellung dem Zusammenhang noch weit besser gerecht wird. Denn in diesem Falle liegt zwischen Kap. 5 und 7 überhaupt

---

[1] Das betont Belser ganz entschieden. Vgl. ThQ 1915, 357: „Der Bericht des 4. Evangelisten läſst deutlich erkennen, daſs Jesus nach Beendigung des Laubhüttenfestes nicht, wie manche gemeint haben, in Jerusalem bis zum Tempelweihfeste geblieben, sondern zum Besuche dieses Festes von neuem dahin gekommen ist (Jo 10, 22)".

kein Zwischenereignis, und die eben erwähnte Parallele zum 10. Kapitel wäre vollständig.

Schließlich möchte ich noch darauf hinweisen, daß der oben[1] besprochene Aufriß des Lebens Jesu von Cladder auch bei der Umstellung der beiden Kapitel im wesentlichen bestehen bleiben kann. Einzelheiten würden sich ohne Schwierigkeit verschieben lassen. So müßte man Mk 1, 21—6, 33 zusammennehmen; vor 2, 1 wäre also kein Einschnitt für eine Reise nach Jerusalem zu machen. Damit wäre weiter gegeben, daß 2, 6 sich nicht auf die nach Jo 5 erregte Opposition bezöge. Das ist aber auch ganz gut begreiflich; es genügt, daß die Schriftgelehrten 2, 6 nach Galiläa kommen, weil sich Jesus schon nach Jo 2 in Jerusalem mißliebig gemacht hat und weil man nach Jo 4, 1f auf ihn aufpaßte. Als dann Jesu Tätigkeit in Galiläa (Mk 1, 21—45) bekannt wurde, suchte man ihn in Galiläa auf, um ihn zu beobachten (Mk 2, 6).

Natürlich steht dann auch das Ährenraufen (Mk 2, 23ff) chronologisch nicht an seiner Stelle, ist vielmehr hinter Jo 6 und 5 unterzubringen. Wie wir schon gesehen haben[2], liegt für diese Versetzung nicht die geringste Schwierigkeit vor.

Bei der Umstellung der beiden Kapitel paßt folgende Erwägung sogar ausgezeichnet: Am Schluß der eucharistischen Rede (Jo 6, 66) fallen viele Anhänger von Jesus ab[3]. Da ist es begreiflich, daß Jesus das nahe Fest benutzt, um sich nach Jerusalem zu begeben (Kap. 5) und so die Gedanken der Galiläer von seiner Person abzulenken. Nach seiner Rückkehr geht er dann gleich nach Tyrus usw. (Mk 7, 24ff), immer noch unter dem Eindruck des Abfalles, wie Cladder ausdrücklich hervorhebt.

[1] Vgl. oben S. 131f. [2] Vgl. oben S. 127f.

[3] Daß es sich um Anhänger aus Judäa handelt, wie Belser behauptet, läßt sich nicht beweisen, hat sogar manches Unwahrscheinliche an sich. Für die enge Verbindung zwischen Kap. 5 und 6 weist Belser (ThQ 1913, 372) auf die Verse 5, 38—47 hin und meint, Jesus stelle darin „sehr deutlich" die wunderbare Speisung in Aussicht. Ich kann beim besten Willen davon nichts in den Versen entdecken.

Wenn man alles zusammennimmt, darf man soviel behaupten: Im Texte selbst liegt keine Schwierigkeit gegen die Umstellung der Kapitel 5 und 6, wohl aber werden durch sie alle vorhandenen Schwierigkeiten und Unebenheiten beseitigt. Nun bleibt ja freilich der Einwand bestehen, der mir bisher auch die Umstellung als nicht empfehlenswert erscheinen liefs, nämlich der Mangel an textkritischer Bezeugung [1]. Dieser Einwand ist so stark, dafs man niemals wird sagen können: Die Umstellung ist klar erwiesen, man mufs sie vornehmen. Aber man beachte doch folgendes: Die weitgehenden Zerstückelungsversuche, besonders die Zusammenschweifsung verschiedener Teile durch einen oder mehrere Redaktoren werden an der textkritischen Bezeugung stets ihren entscheidenden Gegner haben, und gerade die Mafslosigkeit und subjektive Willkür, die hier zutage getreten sind, haben mit Recht gegen alle derartigen Versuche mifstrauisch gemacht. In unserer Frage handelt es sich aber nur um die Vertauschung der Reihenfolge von zwei Kapiteln, die schon gleich bei der Herausgabe des Evangeliums erfolgt sein mufs. Da das umfangreiche Jo zweifellos auf einer grofsen Anzahl von einzelnen Blättern geschrieben war, da weiter gerade die beiden Kapitel 5 und 6 in sich abgeschlossene selbständige Perikopen darstellen, wäre eine Vertauschung nicht schwer begreiflich. Das um so weniger, als zweifellos zwischen der Abfassung des Ev und seiner Herausgabe einige Zeit verstrichen ist, die auch sonst Spuren im Ev hinterlassen hat. Das 21. Kapitel ist nachträglich hinzugefügt worden, wenn auch, wie ich überzeugt bin, vom Evangelisten selbst. Dann stammen aber die Schlufsverse von der Hand der herausgebenden Schüler. Mit 7, 53—8, 11 und 5, 3^{b} 4 mag es sich verhalten wie es will, soviel ist doch zum mindestens gewifs,

---

[1] Natürlich hat Irenäus bereits den traditionellen Text gelesen. Das ergibt sich aus der Anordnung der Begebenheiten Haer. 2, 22, 3 ganz deutlich. Darum ist die Frage der Umstellung unabhängig von der Frage, warum Irenäus das Pascha 6, 4 nicht erwähne. Gegen Schubert, BZ 1906, 48.

dafs diese Teile nicht gleich bei der ersten Niederschrift des Ev entstanden sind. Da das Jo somit schon in der Zeit zwischen Abfassung und Herausgabe eine Entwickelung durchgemacht hat, liegt eine, vermutlich absichtslose, Vertauschung gerade der beiden Kapitel 5 und 6 nicht aufserhalb der Grenzen des Wahrscheinlichen.

Ist die Umstellung Tatsache, dann ergibt sich daraus eine zweijährige Wirksamkeit des Herrn. Lehnt man sie ab, so kann man an der Ausdehnung auf drei Jahre schwerlich vorbeikommen. Die Erwägungen, die sich aus der absoluten Chronologie des Lebens Jesu nahelegen, sind samt und sonders nicht so zwingend, dafs sie eine eigentliche Entscheidung nach der einen oder andern Seite bedingen.

Nachschrift:

Als der vorstehende Aufsatz bereits gesetzt war, traf die schmerzliche Kunde vom Hinscheiden Belsers ein, gegen dessen Ansichten ein Teil meiner Ausführungen gerichtet ist. Und erst nach dem Tode des gelehrten und fruchtbaren Exegeten kamen mir seine Bemerkungen in der ThQ (1916, 163 f) zu Gesicht, die sich mit zwei kurzen Rezensionen von mir befassen. In merkwürdiger Übertreibung des Gedankens von Jo 4, 3 wird dort erneut ein längerer Aufenthalt Jesu in der Landschaft Judäa abgelehnt. Noch merkwürdiger ist aber der Satz, es erscheine „völlig als Nebensache, wie man 4, 35 auslegt, ob man die Worte als sprichwörtliche Redensart ansieht oder darin einen Hinweis auf Sommersaaten sieht oder eine andere ähnliche Erklärung vorzieht; da man nicht annehmen kann, dafs der Evangelist sich selbst widerspricht, so kann jene von dem Kritiker gemeinte Auslegung nicht richtig sein; ein gründliches etliche 10 Jahre fortgesetztes Studium des Jo dürfte die Anschauungen desselben läutern und ihn vielleicht zu gröfserer Zurückhaltung im Verneinen veranlassen". Damit verzichtet B. also auf die Auslegung der an sich ganz eindeutigen Worte Jo 4, 35 und schiebt sie einfach beiseite. Und der Grund dafür liegt in einer höchst fragwürdigen Exegese von Jo 4, 3, die noch dazu durch weitere Beobachtungen völlig ausgeschlossen wird, wie ich oben S. 132 f angedeutet habe. Die oben S. 120 zusammengestellten Bemerkungen von B. werden durch die Worte übertroffen: „Einsichtsvolle werden schliefslich doch verstehen, warum ich meine letzte Kraft zusammennehme, um gegen eine solche Verdunkelung der Wahrheit, solche Verdrehung und Verkennung des Schriftwortes energisch Front zu machen; ich betrachte einen solchen Kampf als höchste Pflicht, als heiligen Dienst, als Gottesdienst". Es ist fast ergreifend und stimmt wehmütig, dafs diese Worte zu den letzten Äufserungen gehören, die B. niedergeschrieben hat. So hing sein Herz an einer Hypothese, die mir mit vielen andern Gelehrten als gänzlich unmöglich erscheint!

Miszellen.

Synoptische Siglen.

Das Interesse für das Synoptische Problem hat sich in letzterer Zeit sehr ausgebreitet, nachdem sich immer mehr die Überzeugung durchgerungen hat, dafs die alte Traditionshypothese keine befriedigende Lösung zu bieten vermag. Wie man aber nun auch positiv die Lösung der Frage oder besser der vielen Fragen, die hier vorliegen, sich denken mag, jedenfalls ist man auf eine genaue Beobachtung des *griechischen* Textes der Evangelien angewiesen. Man gewöhnt sich an synoptisches Denken und legt sich bei den einzelnen Stellen eines synoptischen Evangeliums immer die Frage vor, ob und wie die andern Synoptiker die gleiche Stelle wiedergeben. Wer z. B. Mt 24, 30 von der Parusie „des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels mit grofser Macht und Herrlichkeit“ als Zitat liest, wird es dankbar begrüfsen, wenn ihm zugleich angedeutet wird, dafs auch Mk und Lk dieselben oder fast dieselben Worte haben, also als *synoptische Parallele* fungieren. Diesem Bedürfnis kann man entgegenkommen, indem man die Parallelzitate Mk 13, 26 und Lk 21, 27 beifügt. Diese ausführliche Zitierung der Parallelen ist aber nur in seltenen Fällen anwendbar, da sie zuviel Raum und Zeit beanspruchen würde. Man half sich bisher meist, indem man z. B. im gewählten Falle zitierte: „Mt 24, 30 und *Par.*“ oder „und *Parall.*“ (letzteres, um die Gleichheit mit der Sigle für die biblischen Paralipomena-Bücher zu vermeiden). Diese Abkürzungsweise ist aber sehr unklar. Sie sagt nicht, ob die beiden andern Synoptiker oder nur einer von ihnen die Parallele bieten.

Aus diesem Grunde wende ich seit einiger Zeit ein anderes Abkürzungssystem an, das ich in meinem „Leben Jesu“ schon durchgeführt habe und das sich mir bewährt hat. Ich gestatte mir, es weiteren Kreisen zu empfehlen.

Liegt der Fall vor, dafs *alle drei* Synoptiker eine Stelle bieten, so setze ich dem Grundzitat ein *Pluszeichen* = + hinzu. Im gewählten Falle würde also „Mt 24, 30 +“ heifsen, dafs Mk und Lk, „Mk 13, 26 +“, dafs Mt und Lk, „Lk 21, 27 +“, dafs Mt und Mk die Stelle ebenfalls enthalten.

Wie soll man aber vorgehen, wenn *blofs eine* synoptische Parallele vorhanden ist? Da bleibt natürlich nichts übrig, als jedem synoptischen Evangelium eine möglichst kurze Sigle zu geben, die aber auch in jeder Druckerei in ausreichendem Mafse zur Verfügung steht. Dafür empfiehlt sich das *Winkelzeichen*, das in verschiedenen Stellungen verwendbar ist. Wenn man folgendes Schema sich vor Augen hält, wird man nie Verwechslungen begehen können:

Mt	Mk	Lk
>	^	<

Mk steht nach der kanonischen Reihenfolge in der Mitte, hat also den stehenden Winkel als Zeichen = ∧; die für Mt und Lk verwendeten Winkel weisen mit ihrer Spitze nach dieser Mitte hin: also Mt = > und Lk = <.

Wer also z. B. die vierte Vaterunserbitte zitieren wollte, würde, falls er vom Mt-Text ausgeht, „Mt 6, 11 <“, oder, falls er von Lk ausgeht, „Lk 11, 3 >“ schreiben und damit andeuten, dafs im ersten Fall das Lk-, im zweiten das Mt-Evangelium eine Parallele dazu enthält. Da die Mt und Lk gemeinsamen Abschnitte sehr zahlreich sind, wird diese Zitationsform häufig Verwendung finden.

Seltener wird sich die Gelegenheit bieten, aus dem Mt und Mk gemeinsamen Gut zu zitieren. Doch müfste z. B. die sog. Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaums durch Jesus entweder mit „Mt 21, 19 ∧“ oder mit „Mk 11, 14 >“ zitiert werden, je nachdem Mt oder Mk den Ausgangspunkt liefert. Ganz selten werden die Zitate aus dem kleinen Mk und Lk gemeinsamen Stoffe sein. Wer aber z. B. die Meldung der Jünger vom sog. fremden Exorzisten mit „Mk 9, 38 <“ oder „Lk 9, 49 ∧“ zitiert, weist damit auf die Lk-, bzw. Mk-Parallele hin.

Das Aufsuchen der betreffenden Parallelen ist durch die praktisch angelegten und sehr übersichtlich gestalteten „Synopsen“ von A. Huck (5. Aufl. Tübingen 1916) und Wilhelm Larfeld (Tübingen 1911) sehr erleichtert.

Breslau. Joseph Sickenberger.

Noch eine Bemerkung zur Parabel vom ungerechten (richtig: untauglichen) Verwalter (Lk 16, 1—13).

Als Mons. Scheicher mir gelegentlich schrieb, es gefalle ihm und so manchen Mitbrüdern nicht, dafs es Lk 16, 8 heifse: „Der Herr lobte den ungerechten Verwalter“, sah ich mir die Stelle genauer an und fand, dafs auch diese Übersetzung nicht richtig ist. Dem griechischen ἐπαινεῖν entspricht nämlich hebräisches הִלֵּל, das zwar „loben, preisen“, oft aber auch „bewundern, anstaunen“ bedeutet. Der Vers lautet also richtig: „Der Herr bewunderte die schlaue Handlungsweise (wörtlich: wunderte sich, dafs der weltliche Verwalter so schlau gehandelt habe; hebr. Satzstellung mit postpositivem כִּי und antizipiertem Subjekt des Nebensatzes!) des weltlichen Verwalters; denn die Anhänger dieser Welt (d. i. die weltlich Gesinnten) sind in ihrer Handlungsweise klüger als die Anhänger der Offenbarung“ (d. i. die Kinder der katholischen Kirche, welche sich des Lichtes der Wahrheit, des wahren Glaubens erfreuen). Man kann die Schlauheit eines Scheusals (wie König Richards III. bei Shakespeare) bewundern, ohne seine Handlungsweise im geringsten zu billigen.

Wien. N. Schlögl, O. Cist.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1916** und das Format 8^{0} sind bei Büchern weggelassen.)

A. Literatur, die A und NT zugleich umfaſst.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Baumstark, A., *Literaturbericht* (Ochr N. S. VI 193—211).

Beës, N. A., *Κατάλογος τῶν ἑλληνικῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς ἐν Πελοποννήσῳ μονῆς τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου.* I (4^{0}. ις' u. 140. Athen 1915, K. Maisner): Enthält auch ntl Hss (vgl. Ochr N. S. VI 163 ff).

Graf, G., *Katalog christlich-arabischer Hss in Jerusalem* (Forts.). III. *Die christlich-arabischen Hss des griechischen Klosters beim Hl. Grabe* (Ochr N. S. V 293—314, VI 126—147): S. oben S. 62. Darunter befindet sich eine Evangelienrezension des Kopten ibn al-ʿAssâl.

Thomsen, P., *Die Palästina-Literatur. Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung, mit Autoren- und Sachregister.* Unter Mitwirkung von H. v. Criegern, H. Fischer, J. de Groot, R. Hartmann, S. Klein, W. Zeitlin bearbeitet und mit Unterstützung . . . . hrsg. III: *Die Literatur der Jahre 1910—1914* (XX u. 388. Lp., Hinrichs. *M* 14.—): Mit diesem Bande ist die Palästina-Literatur, wenn ein bestimmter zeitlicher Abstand von der überschauten Zeit als notwendig anerkannt wird, mit der Nacharbeit zu Ende und kann nunmehr dem laufenden Tagesbedarf dienen. Der 3. Band ist wieder umfangreicher geworden als der 2. (s. BZ IX 289). An Reichhaltigkeit und Genauigkeit ist das Menschenmögliche geleistet. Es wird kaum ein anderes, immerhin ziemlich enges Forschungsgebiet geben, das wie die Palästinaforschung bibliographisch so gut und bequem bedient ist. Die Grenzen des Einschlägigen sind naturgemäſs möglichst weit gesteckt. Man könnte von verflieſsenden Grenzen sprechen, wenn man nicht dankbar sein müſste, daſs gerade durch diese Weitherzigkeit dem Spezialforscher manches nahe gebracht wird, was ihm sonst sicher entgehen würde. Nun drängt sich noch ein Wunsch auf, der nicht als Unzufriedenheit mit dem Geleisteten miſsverstanden werden kann, sondern im Gegenteil die beste Anerkennung erfolgreicher Arbeit darstellt. Die einzelnen deutschen Bibliotheken werden kaum einen Bruchteil der verzeichneten Literatur besitzen. Könnte nicht irgendwo im Anschluſs an ein Institut oder an einen Verein, wie etwa der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas, der ja ohnehin T.s Werk gefördert hat, dieser Katalog in eine wirkliche Bibliothek umgesetzt werden? Die gegenwärtig so überaus beliebte Palästinaforschung würde dadurch eine mächtige Förderung erfahren und ein bequemes Arbeitsmittel erhalten.

Lemm, O. v., *Koptische Miscellen.* 1, I—C (1907—1911). Neudruck der Ausgabe von 1911 (4^{0}. 320. Lp. 1914, Haessel. *M* 20.—): Anastatischer Neudruck der im „Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg“ erschienenen „Koptischen Miscellen“. Eine Reihe von Stücken enthält unmittelbar biblische Gegenstände. Ein 2. Band soll folgen.

Nöldeke, T., *Mandäisches* (ZA XXX 139—162): 1. Das Johannesbuch der Mandäer. N. steuert zu Lidzbarskis Bearbeitung (s. oben S. 64) eine Reihe von Einzelbemerkungen bei. 2. W. Brandt's „Mandäer" (s. unten S. 256).

2. *Einleitung. Inspiration.*

Heussi, K., *Einleitung in die Bibel* (Hilfsb. f. d. ev. Religions-Unt. an höh. Lehranstalten, 1. Teil: Tübingen, Mohr. *M* —.90).

Stosch, G., *Die Entstehung der Bibel. Forschungen und Meditationen* (140. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 2.50).

Jácome, I., O. P., *De natura inspirationis s. Scripturae* (Divus Thomas III 190—221): S. oben S. 62. Altera Pars: Notio causae principalis et instrumentalis secundum s. Thomam.

3. *Geschichte der Exegese. Schriftstudium.*

Cavallera, F., *Patrologiae cursus completus accurante J.-P. Migne. Series Graeca. Indices* digessit (IV S. u. 218 Sp. P. 1912, Garnier. *Fr* 20.—): Im „index methodicus" wird auch berücksichtigt: 4. Hl. Schrift. 5. Homilien und Bücher über Jesus, die Jungfrau Maria und die Heiligen. Im Anhang findet sich noch ein „index analyticus sacrae scripturae" (nach BzZ XXII 566).

Galli, G., *Bibel und Koran* (Geisteskampf der Gegenwart LII 352—354): Will ein Zusammenarbeiten mit dem Islam dadurch fördern, daſs er die Gegnerschaft des Korans gegen die Bibel in milderem Lichte darstellt.

Andresen, H., *Eine altfranzösische Bearbeitung biblischer Stoffe.* Nach einer Pariser Hs zum ersten Male hrsg. (IV u. 85. Halle a. S., Niemeyer. *M* 3.80): Aus Nr 9561 des fonds français der Nationalbibliothek (12.—13. s.). Aus dem AT sind bearbeitet Pentateuch, Jos und Jdc; 38 Bl. beschäftigen sich ausschlieſslich mit dem NT. — Die Abschrift hat A. 1891 gefertigt, zu gleicher Zeit mit der Abschrift, die er durch Loh, H., Histoires tirées de l'AT (Münster 1912), Diss., veröffentlichen lieſs.

Vollmer, H., *Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters.* I. Bd, 2. Hälfte: *Niederdeutsche Historienbibeln und andere Bibelbearbeitungen.* Mit 10 Taf. in Lichtdruck und ausführlichen Registern (XII u. 181. B., Weidmann. *M* 10.—): Trotz des Krieges konnte V. das nach der Einleitung zu I 1 (s. BZ XI 59) zunächst in Aussicht genommene Material abschlieſsend verarbeiten. Zwei geschlossene Gruppen werden noch nach ihren Vertretern behandelt und dann einzeln stehende Zeugen der Historienbibeln in verschiedener Mundart. Besonders wertvoll sind die zwei Abschnitte: Nachträge zu Wilhelm Walthers Werk über „Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters" (S. 25—30) und Beiträge zur Geschichte der niederländischen und französischen Bibelbearbeitung (S. 31—33). Als Nebenfrucht seiner hsl Studien bringt V. manche wertvolle Ergänzung, die in den grundlegenden Werken darüber nicht aufgenommen wurden. Der Anhang gibt Textproben aus den Hss der beiden Hälften, während der beschreibende Teil mit den Hss der zweiten Hälfte nach Äuſserlichkeiten und Inhalt genauestens bekannt macht. Reichhaltige Register erschlieſsen die vielseitigen, sorgfältig bearbeiteten Materialien zur Bibelgeschichte dem Benutzer zu bequemem Gebrauche. Auſser den Initialen im Text geben gut ausgeführte Lichtdrucktafeln ein treffliches Bild von dem künstlerischen Wert der bearbeiteten Bibelhandschriften.

Schodde, G. H., *Luther and the Scriptures* (Luth. Church Rev. 1916 Apr.).

Vollert, W., *Shakespeare und die Bibel* (NkZ XXVII 299—323): Zum dreihundertjährigen Gedächtnistage des Todes Shakespeares († 23. April 1616) stellt V. zusammen, was Shakespeares Dramen vom Gottesglauben des Dichters, seinem Bekenntnis zu einzelnen christlichen Lehren, zu den biblischen Hauptbegriffen erkennen lassen, und erläutert, wie er Personen und Ereignisse der biblischen Geschichte verwendet. Im 2. Teil stellt V.

den Dichter als Herold der protestantischen Auffassung des Christentums, als einen Vertreter der Rechtfertigung aus dem Glauben dar.

Fulton, M. G., Browning and the Bible (Union Sem. Rev. 1915 Okt.).

Holzinger, H., Nestle, Eberhard, Ephorus des evangelisch-theologischen Seminars zu Maulbronn, Orientalist und Bibelforscher (Württemberg. Nekrolog für das Jahr 1913, hrsg. von d. Württemb. Komm. f. Landesgeschichte, 50—79): Ein interessantes Lebensbild Nestles, das seine Schicksale erzählt und besonders seine wissenschaftlichen Arbeiten würdigt. Seine gröfseren Veröffentlichungen werden in chronologischer Folge zusammengestellt.

Bibel und Morallehre in den öffentlichen Schulen (Lehre u. Wehre 1915 Dez.).

Die Bibelschule ein neuer Weg zur kirchlichen Mithilfe der Laien (AelKz XLIX 40, 963 f).

Biblisches aus der Württembergischen Bibelanstalt (AelKz XLIX 16, 383 f): Berichtet über die Bibelausgaben der Anstalt.

Nederlandsch Bijbelgenootschap. *Internationale Bijbelconferentie te Amsterdam, 17, 18 Juni 1914* (226. Haarlem 1915, Bohn. *F* —.60).

Nederlandsch Bijbelgenootschap. *Verslag van het eeuwfeest* (100. Haarlem 1915, Bohn. *F* —.60).

Bitter, *Biblische Bilder für die christliche Jugend* (348. Dülmen, Laumann. Geb. *M* 3.—).

Bonwetsch, N., A. v. Harlefs über die Aufgabe des Exegeten (AelKz XLIX 2, 40): Zeugt von einer ernsten und tiefen Auffassung der Schrifterklärung.

Brandt, A., Literatur zum biblischen Geschichtsunterrichte (ThR XV 17/18, 393—400).

Bungenberg, T., Neue Wege in der Behandlung der biblischen Geschichte. Vortrag (Theol. Arbeiten aus d. Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein, N. F. Heft 16, 77—105): Würdigt wohlwollend und doch kritisch die neue Methode, welche die biblischen Geschichten ganz in unsere Zeit hinein versetzt und so verständlich und anregend machen will.

Dwight, H. O., *The centennial history of the American Bible Society.* 2 Bde (605. Ld., Macmillan. 8 *s* 6 *d*).

Eager, J. H., The Bible and the Popes (Rev. and Expos. 1916 Apr.).

Fankhauser, G., *Die biblische Geschichte in Sonntagsschule und Religionsstunde. Eine Wegleitung für den Unterricht mit vielen Lehrbeispielen.* 3. Aufl. 6.—8. Taus. (VIII u. 365. Basel 1915, Kober. *M* 3.—).

Graue, P., Zum Unterricht in der biblischen Geschichte (Protestantenblatt XLIX Nr 40 f, 628—633 641—646).

Gronemeyer, C. F., *Gedenkboek van het Ned. Bijbelgenootschap. 1814—1914* (Amsterdam 1914, Bijbelhuis).

Grosheide, F. W., *Bijbelvertalen* (VIII u. 116. Amsterdam, van Bottenburg. *F* 1.25).

Leitner, M., Die römische Bibelkommission, ihre rechtliche Stellung und ihre bisherigen Arbeiten (ThprMS XXVI 461—469): Stellt die einschlägigen Punkte nach den Akten ohne weitere Darlegung zusammen.

Meyer-Steinmann, Bibel und Konfirmandenunterricht (Schweiz. theol. Zeitschrift XXXIII 22—28 122—137 168—177): Die Bibelkenntnis der Konfirmanden ist ungenügend, weil Haus und Schule versagen. Darum mufs der Konfirmandenunterricht das Versäumte nachholen. M.-S. gibt Anweisung, wie das am besten geschehen kann.

Risch, A., Die Bibelverbreitung in Deutschland während der Kriegsjahre (AelKz XLIX 38, 911—913).

Schneider, T., *Biblische Geschichten.* 1. Teil (Wiesbaden, Schellenberg).

Stiefenhofer, D., Bibel und Volk (Kath. Kz [Salzburg] LVI 36, 327 bis 329): Mahnt zur Verbreitung der Bibelkenntnis im Volke und leitet an, wie die Seelsorger sie am besten befördern.

Theobald, L., *Die heilsgeschichtliche Behandlung der biblischen Geschichte* (Zeitfragen ev. Pädagogik, hrsg. von G. Kropatschek u. F. Winkler, 1. R., 8. Heft: B., Zillessen. *M* —.75).

4. Bibelkritik.

König, E., *Deutschlands Bibelkritik als angeblicher Kriegsanlafs nach englisch-amerikanischer Anklage* (Der Geisteskampf der Gegenwart LII 2, 52—65): Gegen Thomas (s. BZ XIII 257).

Lieberknecht, *Moderne Bibelauffassung im ländlichen Konfirmandenunterricht* (Ev. Freiheit XVI 324—330): Versuchte, auch hier einer modernen Bibelauffassung gegenüber einer „katholisierenden oder gar paganisierenden" dörflichen Frömmigkeit Raum zu schaffen, konnte aber nicht allzu weit sich in die Bibelkritik einlassen; namentlich hat er es „nicht übers Herz gebracht", den Kindern „die Berichte auf den ersten Blättern der Bibel offensichtlich als Sage hinzustellen".

Mains, G. P., *Divine inspiration* (12°. XVII u. 171. N. Y. 1915, Doran Co. $ 1.—): Die Bibel nimmt zwar einen einzigen Platz ein unter den menschlichen Schriften, ist aber schliefslich doch nur ein menschliches Buch, ohne dafs es, wie die Orthodoxie meinte, besonders inspiriert wäre und die übernatürliche Offenbarung irrtumslos enthielte (nach PrthR XIV 123).

Mouzon, E. D., *The Bible; its value as a source of Christian theology* (Methodist Review Quarterly 1916 Apr.).

Pope, H., *Origen and the Biblical question* (IthQ 1916 Jan.).

Rankin, H. W., *Philosophy and the problem of revelation* (PrthR XIV 265 bis 311): S. BZ XIII 257.

Schröder, A., *Der christliche Offenbarungsglaube in seinem Verhältnis zur christlichen Kirche. Ein Wort für kirchliches Christentum* (NkZ XXVII 366—391 442—456): Der Artikel gehört in die theologische Erkenntnislehre, berührt aber die Bibel. Der Offenbarungsglaube ist nach S. die persönliche Gewifsheit um die Selbsterweisung des Erlösergottes, die in der Person und dem Werke Jesu ihren höchsten, heilsgeschichtlichen Ausdruck fand. Er beruht auf einer unmittelbaren inneren praktischen Nötigung, kraft deren insonderheit die Hl. Schrift als autoritatives Offenbarungszeugnis erlebt und dieses Erleben als eine persönliche Gottesgnade empfunden wird.

Wray, N., *Must the Bible go? Some plain words about Higher Criticism* (12°. III u. 246. Chicago, The Christian Witness Co.): Antikritisch (nach Bs LXXIII 510).

b) Die sprachliche Gestalt der Bibel.

1. Allgemeines.

Hoberg, G., *Theologiestudium und Griechisch* (Germania 1916, Wissensch. Beilage Nr 15, 57 f): Kämpft entschieden für das humanistische Gymnasium im Interesse der Theologie, in erster Linie aber zum gedeihlichen Studium des AT nicht minder wie des NT in der griechischen wie in der lateinischen Sprachform. Es wird höchste Zeit sein, dafs die berufenen Wächter der theologischen Heranbildung wie in diesem Artikel von den Fachvertretern unterstützt werden, wenn sie die notwendigen Bildungsstätten des Klerus zu erhalten sich bemühen.

Streitberg, W., *Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft* unter Mitwirkung von . . . hrsg. II 1: *Griechisch, Italisch, Vulgärlatein, Keltisch* (Grundrifs der indogerm. Sprach- u. Altertumskunde, hrsg. von K. Brugmann u. C. Bartholomae: VIII u. 312. Strafsburg, Trübner. *M* 10.—): Griechisch ist von A. Thumb †, Vulgärlatein von K. v. Ettmayer bearbeitet.

2. Übersetzungen (lat., deutsch, ital.).

Denk, J., *Die altlateinische Bibel in ihrem Gesamtbestande vom 1.—9. Jahrh. 4 Bde: Probeheft.* Nebst: *Der neue Sabatier* (fol. 19, 32. Lp., Fock. Ges.-Pr. *M* 400.—; nach Erscheinen *M* 500.—).

Koch, W., *Der authentische Charakter der Vulgata im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen* (ThQ XCVII 529—549, XCVIII 313—354): S. oben S. 66. Vollendet die Geschichte des Dekretes über die Vulgata und erhebt dann die Frage, ob es disziplinär oder dogmatisch sei. K. hält es für disziplinär, ohne daſs dadurch die vetus et vulgata Latina als unantastbares dogmatisches Gut bezweifelt würde. Das „authentisch" des Konzils wurde bald im Sinne von wörtlicher Übereinstimmung mit dem Urtext verstanden und trieb zu den Versuchen, die Vulgata zu verbessern. Der Schluſsartikel schildert die Streitigkeiten über die Bedeutung des Dekretes „Insuper" und führt gegenüber einer Minorität bis auf Hetzenauer herab eine Reihe von Vertretern einer freieren Auffassung an, besonders aus den letzten 50 Jahren. Letztere spalten sich wieder in eine engere und weitere Auffassung bezüglich der Frage, inwieweit die Substanz der Glaubens- und Sittenlehre in der Vulgata getreu wiedergegeben sei. K. findet die letzte Frage erst spruchreif, wenn einmal die ursprüngliche Hieronymusvulgata vorliege und mit dem besten Originaltext verglichen werden könne. Das Urteil sei als wissenschaftliches zu fällen, da das Konzil von Trient sich jeder näheren Erklärung von „authentisch" enthalten habe.

Hoffmann, H. W., *Gothic version of the Bible* (Luth. Church. Rev. 1916 Jan.).

Knoblauch, P., *Die Bildinitialen der Augsburger Zainerbibel und der Sensenschmidbibel.* Diss. Greifswald (116. Greifswald, Adler).

Walther, W., *Die Konkurrenten des Bibelübersetzers Luther bis 1522* (NkZ XXVII 662—686 742—769 771—789): Zunächst behandelt W. die Bemühungen um Verdeutschung des Psalters. J. Böschenstein und C. Ammann und O. Nachtgall versuchten Übersetzungen aus dem Hebräischen. W. würdigt sie und vergleicht sie mit der lutherischen Bibel. Dann folgen die Arbeiten von J. Lang und N. Krumpach, der erste anonyme Übersetzer des Markus und Lukas, der zweite anonyme Übersetzer der Evv. Marci und Lucae und der anonyme Übersetzer von Gal. W. schlieſst mit der allgemeinen Bemerkung: „In ihrem Innersten waren diese katholischen Liebhaber der Bibel Lutheraner", und dabei schildert W. sie als Männer, die nicht daran dachten, sich von der katholischen Kirche zu trennen oder auch nur in Einzelpunkten der Kirchenlehre zu widersprechen.

Luzzi, G., *La versione Diodatina della Bibbia e i suoi ritocchi* (Bilychnis 1916 Apr.).

c) Religion. Geschichte. Geographie.

1. *Religion und Theologie.*

Rivista *di scienza delle religioni.* I (Rom, Tip. del Senato. *L* 12.—) Jährlich 6 Hefte. Vgl. unten S. 288.

Brandt, W., *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte* (Verhandelingen der k. Ak. van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde N. R. XVI 3: 4°. VII u. 62. Amsterdam 1915).

Braun, F., *Die Zahlen in der Weissagung* I (Kirchl. Zeitschrift 1916, 1 7—26; 2/3, 73—94).

McGloin, F., *The mystery of the Holy Trinity in oldest Judaism* (Philadelphia, McVey. $ 1.—): McG. will beweisen, daſs die Patriarchen, Propheten und andere groſse Männer des jüdischen Volkes eine fides explicita an die Trinität besaſsen, daſs die Gesetzeslehrer das Geheimnis wenigstens mit einiger Klarheit erkannten. das jüdische Volk im allgemeinen aber keine ausdrückliche Kenntnis davon hatte (nach Cath. World CIII 552).

Clerico, D., *Le sette del giudaismo (Farisei, Sadducci, Esseni).* Studio storico (Bagnacavallo, Tip. di Ricreatorio. *L* 2.50).

Ridderbos, J., *Farizeesche heilsverwachting* (Geref. theol. Tijdschr. 1916 Mai 1—14 Juni 49—61).

Mosbeck, H., *Essaeismen. Et Bidrig til Senjoededommens Religionshistorie* (Kopenhagen, Schultz. *Kr* 5.—).

Marmorstein, A., *Doctrine of the resurrection of the dead in rabbinical theology* (AmJTh 1915 Okt.).

2. Geschichte.

Mattingly, H., *Outlines of ancient history from the earliest times to the fall of the Roman empire in the west, A. D. 476* (XII u. 482. Cambridge 1914, Univ. Press. 10 *s* 6 *d*): U. a. auch die Geschichte der Hebräer.

Heussi, K., *Nilus der Asket und der Überfall der Mönche am Sinai* (Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum XXXVII [1916 I] 107—121): Gegen Degenhart, F., Der hl. Nilus Sinaita. Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum (XII u. 187. Münster i. W. 1915, Aschendorff) vertritt H. die These, daſs die erwähnte Erzählung mit dem geschichtlichen Nilus nichts zu tun hat, und daſs er deshalb nicht „Sinaita" zu nennen ist.

3. Geographie.

Davis, J. D., *Suggestions of the Survey party regarding Biblical sites* (PrthR XIV 417—447): Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte der kartographischen Aufnahme Palästinas untersucht D. die Feststellungen der biblischen Ortschaften, die hauptsächlich auf den Leiter des Unternehmens C. R. Conder zurückgehen. Er bezweifelt viele dieser Lagebestimmungen und betrachtet sie nur als Nebenprodukt seiner eigentlichen wertvollen Arbeit.

Smith, G. A., *Atlas of the historical geography of the Holy Land.* Designed and edited by G. A. S., and prepared under the direction of J. G. Bartholomew ($14\frac{3}{4} \times 9\frac{1}{2}$ Zoll. 60 Karten und 22 S. Ld. 1915, Hodder. 25 *s*).

Cruickshank, W., *The new Atlas of the Holy Land* (ExpT 1915 Dez.).

Van der Linden, J., *Het heilige land bezien in het licht van Bijbel en Historie* (Kampen 1915, Kok).

Fuchs, E., *Beiträge zur Petrographie Palästinas und der Hedschasprovinz* (Neues Jahrb. f. Mineralogie, Geologie u. Paläontologie, Beilageband XL [1915] 533—582 mit Tafel).

Duensing, H., *Die Abessinier in Jerusalem* (ZdPV XXXIX 98—115): Berichtet über ihre Pilgerfahrten nach dem Hl. Lande, ihre dortigen Heiligtümer u. a.

Hänsler, *Streiflichter in die Topographie des alten Jerusalem* (Das Hl. Land LX 25—42): S. BZ XIII 261. Über Marienquelle und Siloahkanal (nach Ochr N. S. VI 197 f).

Lemmens, L., O. F. M., *Die Franziskaner auf dem Sion (1336—1351).* Mit 9 Abb. (Franziskanische Studien, 4. Beiheft: XVI u. 224. Münster i. W., Aschendorff. *M* 5.40).

Zimmermann, C., *El-Bekaa, die Hochtalebene zwischen Libanon und Antilibanon* (Beiträge zur Kenntnis des Orients XII [1915] 1—30).

d) Archäologie.

Kortleitner, F. X., O. Praem., *Archaeologia biblica.* Nova editio (XV u. 824 mit 6 Taf. Innsbruck 1917, Wagner. *M* 28.—): Das Summarium archaeologiae biblicae ist innerhalb 10 Jahren (s. BZ IV 307) zu einem dicken Band herangewachsen. Das Buch ist vollständig neu geworden und will nicht mehr bloſs ein Handbuch für akademische Vorlesungen sein. Die Anlage im groſsen und ganzen ist gleich geblieben; sie liegt in der Sache selbst beschlossen. Doch begegnen uns einzelne Verbesserungen. So sind die Synagogen mit ihrem Zubehör direkt einbezogen, nicht mehr bloſs einem Anhang zugewiesen. Anderseits ist mit Recht die religiöse Entwicklung ausgeschaltet und in einem selbständigen Werke behandelt (s. BZ VI 304 f). Es muſsten auch neue Dinge berücksichtigt werden. So finden wir den Tempel von Elephantine beschrieben und gewürdigt (S. 134 f). Auf manche nicht unwichtige Fragen wirkt natürlich die Stellung zur biblischen Kritik ein. Hierin ist K.s Stand-

punkt auch in dem über ein Schulbuch hinausgewachsenen Werke ein streng konservativer geblieben. Vielfach hindert das eine richtige Darstellung des archäologischen Materials nicht, wie z. B. bei der Frage, ob der Opferort vor dem Tempelbau ein zentraler gewesen sei. Dieser Punkt konnte aber auch ausgeschaltet werden. Er interessiert viel mehr die eigentliche Exegese und die Religionsgeschichte. Auch in anderen Dingen dürfte sich eine Entlastung des Buches ermöglichen lassen, wenn nicht zuviel gelegentlich berührtes exegetisches Material beigezogen wird. Dafs in einer katholischen Bearbeitung der biblischen Archäologie die typische Bedeutung der atl Einrichtungen berücksichtigt wird, ist in den Unterrichtsbedürfnissen wohl begründet. Nur soll nicht zuviel Raum darauf verwendet werden (vgl. S. 205 ff). Auch der Tradition der Väterzeit kann eine auf geschichtlicher Basis sich aufbauende archäologische Darstellung nicht ganz entraten. Die nachbiblische jüdische Überlieferung ist ebenfalls nicht unberücksichtigt geblieben. Die umfangreiche Literatur, die K. zitiert, allgemeine und spezielle, beweist, dafs er sich auch der ungeahnten Fortschritte der modernen archäologischen Forschung bediente, um die vielen Probleme der biblischen Archäologie zu beleuchten. Die akatholische Literatur ist nicht minder angeführt, meist kritisch gewürdigt; wo sie Neues zu sagen wufste, hat sie K. verwertet. Gegenüber den älteren katholischen Darstellungen der biblischen Archäologie bedeutet K.s reichhaltiges Werk in der neuen Auflage einen begrüfsenswerten Fortschritt.

Baldensperger, P. J., *The immovable East* (continued) (PEF 1915 Okt. 165—170, 1916 Jan. 19—26): S. oben S. 68.

Berkhof, L., *Biblical archaeology* (12⁰. Grand Rapids [Am.], Eerdmans-S. $ 1.—).

Handcock, P. S. P., *The archaeology of the Holy Land* (383. N. Y., Macmillan. $ 3.—): Auf Grund der Ausgrabungen schildert H. die archäologisch bedeutsamen Gegenstände, ohne sich um weitere Schlufsfolgerungen daraus zu bemühen (nach BW XLVII 343).

Dunkel, F., *Einiges aus dem jüdischen Festkalender* (Das Hl. Land LIX 211—226).

Neil, J., *Palestine life, its light on the letter of Holy Scripture* (410. Ld., Simpkin. 10 *s* 6 *d*).

Masterman, E. W. G., and *Macalister, R. A. S.*, *Occasional papers on the modern inhabitants of Palestine* (PEF 1915 Okt. 170—179, 1916 Jan. 11—19).

Killermann, S., *Bestimmungstabelle der in der palästinischen Flora besonders im Frühjahr erscheinenden höheren Pflanzen nach dem natürlichen System* (ZdPV XXXIX 7—93): Anhang zu seiner Schrift „Blumen des heiligen Landes" (s. oben S. 68) mit zahlreichen Abbildungen.

Canaan, T., *Die Wintersaat in Palästina* (ZdmG LXX 164—178): Zum gegenwärtigen landwirtschaftlichen Betrieb in Palästina.

Hänsler, H., *Randglossen zur biblischen Numismatik* (Das Hl. Land LX 65—80): S. oben S. 69.

Watson, C., *Mesures of distance in Palestine* (PEF 1915 Okt. 179—186).

Wigand, K., *Disjecta membra Palaestinensia. 2. Marmorner Nike-Torso aus Dēr el-Ḳalʿa* (ZdPV XXXIX 115-117): Mit Tafel. S. BZ XIII 262 u. Thiersch.

e) Auslegung.

Cohausz, O., S. J., *Der Schild Josues.* Unsern Kriegern gewidmet (12⁰. 271. Warendorf i. W., Schnell. *M* 1.80): C. hat es verstanden, mit den einfachsten Mitteln ein packendes Lesebuch für die Soldaten zu schaffen. Der Bibel folgend, zog er eine Reihe von Texten nach der Alliolischen Übersetzung aus, welche irgend einen praktischen Gedanken für das Kriegsleben darboten. Das Hauptverdienst besteht in der geschickten Auswahl der Texte und namentlich in den trefflichen Überschriften, die den Kernpunkt der einzelnen biblischen Stücke ausmachen. Für Massen-

verbreitung im Feld, wozu es in erster Linie bestimmt ist, wird der Preis von 100 Stück auf *M* 100.— ermäfsigt.

Grefsmann, H., *Die Bibel im Spiegel Ägyptens* (Protestantenbl. XLIX Nr 15—18 21 23 32, 227—230 249—251 259—263 278—282 323—329 362—365 506—510): Im Anschlufs an Roeder (s. oben S. 83) gibt G. eine Reihe von Belegen, welche die grofse Bedeutung Ägyptens für die Bibel beleuchten. So findet er Parallelen zur Parabel: Der reiche Mann und der arme Lazarus, zur Tobiaserzählung, zum Ps 104 = Psalm Echnatons, zur Auffindung des Gesetzbuches unter Josias, zu 4 Esr 13 = Dn 7.

Hastings, J., *The greater men and women of the Bible: Mary — Simon* (452. Edinburgh 1915, Clark. 8 *s*): S. BZ XII 294.

Haeuser, P., *Barnabas 9, 6 und Jeremias 9, 25 f. (LXX)* (ThQ 1915, 499 bis 508): Stellt fest, dafs die Stelle aus dem Barnabasbriefe ohne Textänderungen verständlich werde, wenn man sie als Jeremiaszitat würdige. Schon Barnabas vertritt die Auffassung, dafs der Prophet alle Völker für beschnitten erkläre im Unterschied von Israel, das unbeschnittenen Herzens ist.

Jennings, F. C., *The end of the European war in the light of Scripture* (40. N. Y. 1915, Cook. $ —.10).

Keyser, L. S., *Relation of Scriptures to doctrine* II (Luth. Church Rev. 1916 Apr.).

Lansing, J. A., *Bible interpretation or the Bible its own interpreter: word studies* (12⁰. 128. Cambridge, Univ. Press. $ —.50): U. a. auch über: eine Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit. Der konservative Exeget Wiener begrüfst das Werkchen warm (s. Bs LXXIII 504).

Lebedev, V., *Die biblischen Eigennamen in ihrer religiös-geschichtlichen Bedeutung.* Geschichtlich-apologetische Untersuchung (Petersburg, Synodal-Druckerei. *R* 3.50).

Leimdörfer, D., *Der Kaiser — in der Bibel.* Kriegspredigt 1916. Zur Feier des Geburtstages S. M. Kaiser Wilhelms II. 27. 1. 1916. Geh. im israel. Tempel zu Hamburg (11. Hamburg, Kloss. *M* —.50).

Luccock, G. N., *Christian Science and the Bible* (48. Philadelphia 1915, The Westminster Press. $ —.10): Stellt klar, dafs man nicht zugleich Scientist und Bibelgläubiger sein kann (nach PrthR XIV 489 f).

Paquet, A., *In Palästina.* 1.—3. Taus. (199. Jena 1915, Diederichs. *M* 3.—): Betrachtungen, zu denen ein Besuch Palästinas um Ostern 1914 den Verfasser anregte. U. a. S. 33—68 die drei Gestalten des Joseph von Arimathia und Fragen über Begräbnis und Auferstehung Jesu; S. 69—108 eine Würdigung des Zionismus; S. 109—168 das Templertum (nach ThLz XLI 6, 123).

Rösler, A., C. Ss. R., *Prophetenbilder.* 4. *Johannes-Elias* (ThprQS LXIX 705—716): S. oben S. 95. Von Johannes dem Täufer.

Spemann, F., *Die unsichtbare Welt* (161. Chemnitz, Koezle. Geb. *M* 2.50): Führt die Entwicklung im A und NT dem Leser vor, um Weissagung und Erfüllung aufzuzeigen. U. a. glaubt er, dafs die Danielgeschichte sich in der Weltgeschichte verwirkliche (vgl. ThLbl XXXVII 19, 364).

Wohlenberg, G., *Licht aus dem prophetischen Wort für die gegenwärtige Kriegszeit* (AelKz XLIX 14, 333 f): Über die Schrift Brackers (s. oben S. 70).

B. Das Alte Testament.

a) Allgemeines.

1. *Bibliographie. Mehrere Abteilungen Berührendes.*

Roeder, G., *Ägyptologie (1915)* (ZdmG LXX 291—297): Wissenschaftlicher Jahresbericht.

Torczyner, H., *Das Semitische 1913—1915 mit Ausschluß der Assyriologie, des Sabäo-Minäischen und der abessinischen Dialekte sowie der atl Studien* (ZdmG LXX 274—291): Wissenschaftlicher Jahresbericht.

Beiträge *zur Kenntnis des Orients.* XII. Jahrb. des deutschen Vorderasienkomitees für 1915 (180. Halle a. S. 1915, Gebauer-Schwetschke): U. a. Zimmermann, C., El-Bekaa, die Hochtalebene zwischen Libanon und Antilibanon (S. 1—30; Schlufs folgt in Bd XIII).

Bin Gorion, M. J., *Der Born Judas. Legenden, Märchen und Erzählungen.* Gesammelt. 6 Bde. I. Bd: *Von Liebe und Treue* (16⁰. 376. Lp., Insel-Verlag): Gehört hauptsächlich der nachbiblischen Literaturgeschichte an, enthält aber auch biblische Stücke, so den Pagenstreit aus 3 Esr, Tob, Jdt, z. T. in verschiedenen Überlieferungsformen. Da B. G. bemüht ist, überall die Quellen anzugeben, aus denen er geschöpft hat, so mag das Werkchen, das zunächst praktische Zwecke verfolgt, auch für wissenschaftliche Zwecke dienlich sein. Die Art und Weise der jüdischen Erzählungskunst in verschiedenen Zeiten bis herab zur Gegenwart wird anschaulich gemacht.

Buber, M., *Vom Geist des Judentums* (193. Lp., Wolff. Geb. *M* 4.50): Drei Reden aus den Jahren 1912—1914.

Halévy, J., *Recherches bibliques.* V: *Les livres de Haggaï (Aggée), de Zacharie, de Joël, de Malachie, d'Isaïe (I—XXXIX)* (V u. 851. P. 1914, Leroux. *Fr* 20.—).

Jahrbuch *für jüdische Geschichte und Literatur.* Hrsg. vom Verbande der Ver. f. jüd. Gesch. u. Lit. in Deutschland. XIX (246 u. 35. B., Poppelauer): U. a. Bernfeld, S., Literarische Jahresrevue (S. 18—59); Löhr, M., Israels Religion im Lichte der altorientalischen Geisteskultur. Ein Vortrag (S. 60—86); Goldmann, F., Die Sprache der Ostjuden (S. 135 bis 164).

Jastrow, M., jr., *The civilization of Babylonia and Assyria. Its remains, language, history, religion, commerce, law, art and literature* (XXV u. 515. Philadelphia 1915, Lippincott. $ 6.—).

Murry, M., *Bible prophecies and the plain man. With special reference to the present war* (XIV u. 319. Ld. 1915, Hodder. $ 1.25): Die Goten = Skythen = Sakai = Sachsen sind Abkömmlinge der Zehn Stämme. Von Skandinavien aus nahmen sie England in Besitz. Die Normannen sind Benjaminiten. König Georg entstamme dem Davidischen Hause. Die Amerikaner sind der Stamm Manasse, die Deutschen die Assyrier. In einem der Balkanstaaten soll nach Dn der Antichrist aufstehen usw. (nach PrthR XIV 493).

Waterman, L., *A half-century of Biblical and Semitical investigation* (AmJsemL XXXII 219—229): Schildert die Entwicklung der biblischen Studien, die hauptsächlich durch die Pentateuchkritik, die literarischen Funde und Ausgrabungen gefördert wurden.

Wallis, L., *The struggle for justice* (V u. 57. Chicago [Lp., Hiersemann]. 25 *c*): Das AT ist die Literatur eines uralten Streites zwischen einer privilegierten Klasse und einem unterdrückten Volke. Ausführlicher hat W. diesen Gedanken in „Sociological study of the Bible“ (s. BZ XI 67) durchgeführt (nach ThLz XLI 22, 460).

Vgl. Risberg (S. 277).

2. *Einleitung. Kanon. Hermeneutik.*

Herzog, Eine ältere Einleitung ins A T (Schweiz. Kz 1916, 6, 45 f): Empfiehlt als noch immer für praktisches Bibelstudium wertvoll die Einleitung von W. Schenz (1887).

Ahlstedt, J. H., *Böckerna i Gamla Testamentet* (Stockholm, Norstedt. *Kr* 1.75).

Eiselen, F. C., *The books of the Pentateuch. Origin, contents and significance* (N. Y., Methodist Book Conc. $ 1.50).

Price, I. M., Some methods and problems of the modern OT exegetes (BW XLVII 298—305): Gibt für einfache Schrifterklärer praktische Anweisungen, was sie bei der Exegese des AT zu beachten haben.

Wilson, R. D., *The silence of Ecclesiasticus concerning Daniel* (PrthR XIV 448—474): Trotz dem Schweigen des Sir kann Dn vor 180 v. Chr. existiert haben. Mit Recht weist W. eingehend nach, dafs man den Schlufs der Kritik nicht anerkennen müsse.

König, E., *Hermeneutik des AT mit spezieller Berücksichtigung der modernen Probleme* (VIII u. 178. Bonn, Marcus. *M* 6.—): Eine atl Hermeneutik mufs nach dem Stand exegetischer Forschung jetzt viel anders ausfallen als damals, da man diese Disziplin von andern atl Hilfswissenschaften ablöste. K.s Hermeneutik ist auch ganz anders ausgefallen, als man sie früher zu tradieren gewohnt war. Ganz neuzeitliche Fragen haben Aufnahme gefunden, die das überlieferte Schema vollständig gesprengt haben. Man könnte den Inhalt am besten als eine Kritik am gegenwärtigen Betriebe der atl Exegese bezeichnen. Aus seiner reich gefüllten Mappe von Lesefrüchten hat K. eine Reihe von Behauptungen ausgewählt und sie einer sorgfältigen, sachlichen Untersuchung unterzogen. Es sind immer weittragende Probleme, die erörtert werden: Textkritik und ihre Hilfsmittel, Literarkritik, Grammatik, Stilistik, Poetik, aber auch die materielle Seite der Exegese, wie Babylonisierung und Ägyptisierung des AT u. dgl. Der Hauptwert liegt aber nicht in den ziemlich breit erörterten Grundsätzen, sondern in dem Einzelmaterial, das K. aus seiner unermüdlichen, langen Forschertätigkeit — Verf. konnte vor kurzem seinen 70. Geburtstag feiern — zu Gebote steht. Meistens wird man seinen Ausffassungen, die ebenso von ausgedehnter Sachkenntnis wie von mafsvollem Urteil zeugen, zustimmen können. Hauptangriffsziel seiner Polemik ist die über alles Mafs gehende Willkür der radikalen exegetischen Richtung. Ein sorgfältiges Sach- und Stellenregister läfst leicht zu den exegetischen Früchten von K.s Arbeit gelangen. Mit den zahlreichen Verweisen auf eigene frühere Arbeit hat K. in dieser Schrift auch einen praktischen Überblick über das Programm seiner exegetischen Arbeiten gegeben.

Schwarz, A., *Latente δὶς λεγόμενα* (MGWJ LX 348—368): Diese Form, in der exegetische Folgerungen in der jüdischen Literatur begründet werden, גז״ה שוה genannt, weist S. in einer Reihe enthymematischer Schlüsse in alphabetischer Folge nach. Die Quelle mancher Halacha und Agadah wird dadurch enthüllt.

3. Geschichte der Exegese. Studium des AT.

Haefeli, L., *Flavius Josephus über Paradies und Sündenfall* (Schweiz. Kz 1916, 32, 265f): Belegt sein rationalistisches Erklären und Umdeuten.

Schwarz, A., *Die hermeneutische Quantitätsrelation in der talmudischen Literatur* (XXIII. Jahresber. d. israel.-theol. Lehranstalt in Wien für 1915/16: 1—271. Wien): S. legt damit den 5. Teil seiner hermeneutischen Untersuchungen vor und will beweisen, dafs Hillel nur 7 Regeln gekannt hat, dafs 6 der Ismaelischen Middot z. T. aus den Hillelischen, z. T. selbständig aus dem Bibeltext gebildet sind, und endlich, dafs die 6. Midda Ismaels (כלל ופ״ט = Quantitätsrelation) im 3. Jahrzehnt des 2. Jahrh. n. Chr. entstanden ist.

Die Mischna. *Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung* usw. [s. BZ XI 57]. *I. Seder. Zeraim. 2. Traktat. Pea (Vom Ackerwinkel). Text, Übersetzung und Erklärung.* Nebst einem textkritischen Anhang. Von W. Bauer (V u. 74. Giefsen 1914, Töpelmann. *M* 4.—): S. BZ XII 297. Die Einleitung B.s beschäftigt sich ausschliefslich mit der Frage, wie die Mišna des Traktates allmählich entstanden ist. Die vorliegende Fassung geht im wesentlichen auf Rabbi zurück; spätere Erweiterungen sind nicht ausgeschlossen. Rabbi hatte eine Sammlung von R. Meir vor sich, und dieser ging schliefslich eine Mišna-Sammlung von R. Akiba voraus. Die Erklärung im Anschlufs an Originaltext und Übersetzung bringt alles zum Verständnis Nötige und was sonst über den behandelten Gegenstand

wissenswert ist, getreu und sorgfältig bei. — *10. Traktat. 'Orla (Vorhaut). Text, Übersetzung und Erklärung.* Nebst einem textkritischen Anhang. Von K. Albrecht (V u. 42. Giefsen, Töpelmann. *M* 2.40): Auch A. bespricht kurz die Entstehungszeit und die Schichtung des Traktates und stellt fest, dafs II 13 und III 3 den Zusammenhang sprengen und später eingefügt sind. Er berücksichtigt auch das Verhältnis des Tosephta-Traktates zur Mišna. Die Tosephta zu 'Orla setzt die Mišna nicht voraus. Sie ist auch in den Erklärungen beigezogen worden. Im textkritischen Anhang gibt A. Rechenschaft über die textkritische Methode. Bemerkenswert ist, dafs das Gesamtbild des Mišnatextes sich durch die Beiziehung auch noch so vieler Hss nicht wesentlich ändert wie beim AT. Im übrigen will der gewonnene Text nicht als endgültig angesehen werden, sondern als Vorarbeit. Dafs der Text dieser Mišna-Ausgabe „turmhoch über allen früheren" steht, wird nicht bestritten werden dürfen, wenn auch selbstverständlich nicht alle Anforderungen und Wünsche erfüllt werden können. Die grofse Erleichterung für die Mišna-Verwerter wird allseits mit Dank aufgenommen werden.

Der Mischnatraktat *Sotah. Einleitung, Textausgabe, Übersetzung und Erklärung des Traktats.* Von H. Bahr und L. A. Rosenthal. 1. Teil: *Einleitung in den Traktat Sotah* (Schriften zur Beleuchtung der Lehrweise und Entwicklung des Talmuds: IV u. 44. B., Lamm. *M* —.75).

Blaufufs, H., *Aboda zara. Mischna und Tosefta.* Progr. Nürnberg (82 S.).

Rousselle, E. A., *Historisch-kritische Einleitung in den Toseftatraktat Pesachim.* Diss. Heidelberg (54 S.).

Marx, A., *Rez.* über Strack, Pirqe Aboth usw. [s. BZ XIII 265] (JqR N. S. VI 423—432).

מדרש בראשית רבא. **Bereschit rabba** *mit kritischem Apparat und Kommentar* von J. Theodor. 9. Lief. (Erste Hälfte) (641—680. B., Selbstverlag. *M* 2.—): S. BZ XIII 67.

Baehrens, W. A., *Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum AT* (TU XLII 1: 266. Lp., Hinrichs. *M* 9.50).

Epistola *S. Athanasii episcopi ad Marcellinum in interpretationem psalmorum.* In psallentium usum e „Bibl. asceticae" tomo VI separatim edita a F. Brehm (32°. 44. Regensburg 1913, Pustet).

Zellinger, J., *Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala* (Atl Abhandlungen VII 1: VIII u. 128. Münster i. W., Aschendorff. *M* 3.40): „Abgesehen von dem jüngeren Kosmas dem Indienfahrer ist uns in keinem Kommentar das syrisch-antiochenische Weltbild in seiner ganzen Naivität und Plumpheit so typisch überliefert wie in diesem Predigtzyklus Severians." Mit diesem Werturteil führt Z. den Verfasser der Genesishomilien ein und gibt dadurch zu erkennen, dafs wir die Schrift nur in der Geschichte der Exegese unterbringen dürfen. Nach einem kurzen Lebensabrifs führt Verf. die Überlieferungsgeschichte des Severianischen Werkes vor und flicht Sonderuntersuchungen über einzelne Fragen ein. Über die Hälfte der Schrift macht uns mit dem Inhalt der Homilien bekannt, zuerst allgemein, dann mit dem Weltbild Severians, seiner Exegese der Menschenschöpfung, der Auffassung von Paradies und Sündenfall. Z. ist darauf bedacht, auch den einzelnen Auffassungen Severians ihren Platz in der Geschichte der exegetischen Meinungen zuzuweisen.

Deconinck, J., *Essai sur la chaîne de l'Octateuque avec une édition des commentaires de Diodor de Tarse qui s'y trouvent contenus* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences histor. et philol., fasc. 195: VIII u. 175. P. 1912, Champion. *Fr* 6.—): S. BZ XI 73 u. vgl. BzZ XXII 495 ff.

Vandenhoff, B., *Die Götterliste des Mar Jakob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder* (Ochr N. S. V 234—262): Verbesserungen und Nachträge zu Landersdorfer (s. BZ XIII 68 f).

Vandenhoff, B., Die Zeit des Syrers Theodor bar Kōnī (ZdmG LXX 126 bis 132): Sein Scholienbuch ist 891/2 geschrieben. Lewin (s. BZ IV 82) hatte es noch etwa 2 Jahrhunderte vor 871 (Ansatz Assemanis) datiert.

Hirschfeld, H., Fragments of Sa'adyāh's Arabic Pentateuch commentary (JqR N. S. VI 359—383): Zu schon veröffentlichten 2 Fragmenten von Ex und Lv aus der Geniza-Sammlung zu Cambridge (s. BZ V 78 f 299) bringt H. hier 2 weitere Bruchstücke zu Ex aus dem Brit. Mus. (Or. 5562. C) und zu Lv aus der Bodleiana (2862, 28). Solche sind selten, weil die darin bekämpften Karäer die Hss vernichteten. Alle 4 stammen von je verschiedenen Händen. H. stellt Saadja als Verfasser fest und veröffentlicht den arabischen Text mit Übersetzung.

Saadia's *polemic against Hiwi al-Balkhī, a fragment edited from a Geniza MS.* by J. Davidson (Texts and studies of the Jewish theological seminary of America Nr 5: 104 mit 1 Faksim. N. Y. 1915): Von den 200 Thesen des H. kennen wir mit den 40 hier neu gefundenen 47, darunter auch solche, die sich mit dem Pentateuch beschäftigen (nach ThLz XLI 6, 125 f).

Halpern, H., *Haftaroth zum 1. Buche Moses mit Erklärung von Raschi Dorsche Reschumos und Dorsche Chamuros* [hebr.] (VIII u. 88. Frankfurt a. M. *M* 2.—).

Ochs, S., Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüchen Salomos, Esra, Nehemia und Chronik (MGWJ LX 41—58 118—134 193—212 279—294): Schickt eine kurze Lebensgeschichte voraus und stellt die exegetischen Erklärungen zu den genannten Büchern, wie Ibn Esra sie in seinen sonstigen Werken gibt, fortlaufend zusammen, um einen Ersatz für seine verlorenen Kommentare zu liefern.

Pincus, S., Die Scholien des Barhebräus zu Exodus (ZdmG LXX 97 bis 125): S. oben S. 73. Zum Schluſs des Textes (Kap. 28—40) fügt P. Anmerkungen (hauptsächlich lexikalischer Art) und jüdische Parallelen zu den Erklärungen des Barhebräus.

Lewi ben Gerson, *Die Kämpfe Gottes. Übersetzung und Erklärung des handschriftlich revidierten Textes* von B. Kellermann. 2. Tl (Schriften der Lehranstalt f. d. Wiss. d. Judent. V 1—3: B., Mayer u. Müller. *M* 9.—).

Napier, A. S., *Jacob and Josep.* A middle English poem of the thirteenth century edited (12⁰. XXXII u. 41. Oxford, Clarendon Press).

Aalders, G. C., Hugo Winckler, de vader van het Pan-Babylonisme (Geref. th. Tijdschr. 1916 Febr. 431—437).

Perles, F., Wilhelm Bacher (Jahrb. f. Jüd. Gesch. u. Lit. XVIII [268, 40. B. 1915, Poppelauer] 177—191).

Peters, N., Dr Joseph Schäfers-Mossul (ThG VIII 787—792): Voraus geht der Brief des chaldäischen Patriarchen von Babylonien, an dessen Seminar S. wirkte. P. setzt seinem dort als Opfer des Weltkrieges verstorbenen hoffnungsvollen Schüler ein ehrendes Denkmal. Die Lebensgeschichte und die Würdigung der wissenschaftlichen Arbeit Schäfers läſst uns die Trauer um den zu früh Dahingegangenen lebhaft mitempfinden.

Beet, W. E., The map as an aid to the preaching of the OT (Exp 1916 Jan. 56—66).

Heimes, F., *Atl Homilien* (109. Paderborn, Schöningh. *M* 1.40): Homilien über 9 Psalmen und 3 Prophetenstellen (nach ThR XV 11/12, 275 ff).

4. *Atl Bibelkritik.*

Gunkel, H., *Was bleibt vom AT?* (34. [53—86]. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 1.20): Die 2. Seitenzählung schlieſst dieses Heft an das S. 276 erwähnte Heft an. G. stellt zuerst negativ fest, was seiner Ansicht nach das AT uns nicht mehr ist. Er gibt die Inspiration ohne Vorbehalt preis; er zieht das AT vom Himmel auf die Erde herab. Anderseits findet er aber warme Worte, die hohe Bedeutung und den überragenden Wert des AT

einzuprägen. Kunst, Geschichte, Religion und Sittlichkeit haben unschätzbaren Gewinn aus ihm gezogen. In eindrucksvoller Schilderung läfst G. es somit „vor unseren Augen von der Erde majestätisch zum Himmel emporsteigen“. Wie aber, so fragen wir uns am Schlufs dieser begeisterten Apologie des AT, kommt es, dafs gerade dieses einzigartige Buch so hohen Wert gewann? Die absolute Ablehnung jeder Inspiration verschliefst eine befriedigende Antwort auf diese Frage.

Taylor, W. C., *Moral difficulties in the OT* (Rev. and Exp. XIII 3, 388—396).

b) Biblisch-orientalische Sprachen.

1. Allgemeines.

Breasted, J. H., *The physical progresses of writing in the early Orient and their relation to the origin of the Alphabet* (AmJsemL XXXII 230 bis 249): Schildert nach archäologischen Anhaltspunkten die verschiedene Weise, wie die Tintenschrift der Ägypter und die Schrift der Babylonier mit dem Grabgriffel zustande kam. Die Tintenschrift drang seit 1400 v. Chr. von Ägypten nach Vorderasien, verbreitet durch aramäische Schreiber. Diese Tatsache spricht dafür, dafs auch die Schriftart aus Ägypten nach Vorderasien kam. Der lehrreiche Artikel ist mit vielen Abbildungen versehen.

Gardiner, A. H., *The Egyptian origin of the Semitic Alphabet* (Journ. of Egyptian Archaeol. III 1 [1916 Jan.]). — Ergänzungen dazu von ***Cowley, A. E.***, *The origin of the Semitic Alphabet* (ebd.).

Brockelmann, C., *Semitische Sprachwissenschaft.* 2., verb. Aufl. (Sammlung Göschen Nr 291: 12⁰. 160. B., Göschen. Geb. *M* 1.—): Die 1. Auflage war ein Vorläufer des Grundrisses der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen (1908—1912) (s. BZ V 80). Die neue Auflage gewann durch die gründliche Durcharbeitung des gesamten Stoffes und ist infolge neuer Forschungsergebnisse noch darüber hinaus gediehen. Die Anlage durfte die alte bleiben. Die Änderungen nehmen entsprechend der aufserordentlich knappen Darstellung keinen grofsen Raum ein. Da und dort beobachten wir eine genauere Fassung. Statt „babylonisch-assyrisch“ gebraucht B. jetzt durchweg „akkadisch“. S. 83 hat ein neuer Absatz Platz gefunden: Fernassimilation von sonantischen an konsonantische Vokale. S. 121 hat die Tempus- und Modusbildung ihre Stellung vor der Stammesbildung bekommen, was der Entwicklungsgeschichte der Formen besser entspricht. In den Paradigmen war schon in der 1. Auflage der Imperativ an die Spitze gestellt. Neu ist auch Nr 190 (S. 121) der Begriff der verbalisierten Adjektiva. Das Bändchen steht wiederum als Zusammenfassung der semitischen Sprachkunde auf voller wissenschaftlicher Höhe.

Torczyner, H., *Die Entstehung des semitischen Sprachtypus. Ein Beitrag zum Problem der Entstehung der Sprache.* I (XXIII u. 300. Wien, Löwit. *M* 12.50): Versucht auf einem neuen Weg, die Entwicklung der semitischen Sprachformen, ja aller Sprachgestaltung zu begreifen, und schon der 1. Band überzeugt, dafs T. sich grundsätzlich auf dem rechten Weg befindet. Die Agglutinations- und Adaptationstheorie lehnt er ab. Er geht von einer einfachen Form aus, dem adverbialen Akkusativ. So nennt er sie noch auf Grund der bisherigen sprachwissenschaftlichen Anschauung. Eigentlich ist aber die Verwendung als Akkusativ dieser Form erst zugewachsen, wie aus ihr auch die meisten anderen sprachlichen Formen sich gebildet haben. Sie sind nicht zum bewufsten Zwecke bestimmter Bezeichnungen gestaltet werden, sondern durch Irrtum und umdeutende Analogie ist die Bezeichnungskraft vervielfältigt worden. Ein nasal auslautendes *añ*, zu am und an differenziert und mit wechselnder Vokalisation ist das treibende Element der Sprachgestaltung. Dieses unbestimmte formale Element ist dann beispielsweise an Bezeichnungen für körperliche Dinge angetreten, und da diese häufig paarweise

vorkommen, ist irrtümlich die Dualität vom bezeichnenden Element auf das Formelement übertragen worden, und so entstanden die verschiedenen Dualendungen. In weiterer Folge hat man sogar das bezeichnende Element mit diesem Ansatz so in der Bedeutung verschoben und verändert, daſs eine dualistische Auffassung zustande kam. Die Akkusativbedeutung gewann das Element *añ* zunächst ohne die übrigen Kasus, die erst allmählich dazu kamen. Es ist ungemein fesselnd, zu verfolgen, wie T. zahlreiche bisher auffällige Formelemente auf diesen einen Ausgangspunkt zurückzuführen weiſs, Pronomensuffixe, Endungen an Stoffnamen, Distributivausdrücke, Wortbildungsaffixe usw. Die grundsätzlichen Äuſserungen, die abgesehen von der Einleitung die ganze Darlegung durchsetzen, weisen wiederholt darauf hin, wie sehr die menschliche Sprache vom nächsten Objekt der menschlichen Beobachtung, von den eigenen Körperteilen, beeinfluſst erscheint. T.s Theorie ist wesentlich verschieden von der bisher üblichen Methode, hinter das Geheimnis der semitischen Sprachformen zu kommen. Sie ist Sprachpsychologie, und infolgedessen muſs sie für andere Sprachstämme ebenso gelten. T. streift diese Seite, soweit die indogermanischen Sprachen in Betracht kommen. Mit Spannung wird man dem 2. Band entgegensehen, der zum Teil schon für diesen Band und seine Probleme in Frage kommt. Für die sprachliche Klärung atl Stellen — das sei noch besonders hervorgehoben — eröffnet T. mit seiner Theorie manch überraschenden Ausblick.

Bauer, H., *Erwiderung contra Poebel* (OrLz XIX 123f): S. oben S. 74. — Dazu ***Poebel, A.***, *Zu Bauers Erwiderung in Sp. 123 und 124* (OrLz XIX 250—252).

Nöldeke, T., *Glossen zu H. Bauer's Semitischen Sprachproblemen* (ZA XXX 163—170): Zu ZdmG LXVIII 365 ff 596 ff, LXIX 561 ff 566 f (s. BZ XIII 70, XIV 74 76). N. lehnt fast alle Erklärungen B.s ab.

Möller, H., *Die semitischen p-Laute* (ZdmG LXX 145—163): Verteidigt und erweitert gegen Grimme (s. BZ XIII 70) seine Einteilung der p-Laute, wie er sie in „Semitisch und Indogermanisch" (s. BZ VI 78) und in „Vergleichendes indogermanisch-semitisches Wörterbuch" (s. BZ X 293) aufgestellt hatte.

2. *Hebräisch* (Gramm., Lexik.).

Beer, G., *Hebräische Grammatik. II. Verba. Partikeln. Satzlehre. Paradigmen* (Sammlung Göschen Nr 764: 12⁰. 156. B., Göschen. *M* —.90): S. oben S. 75. Damit ist die Grammatik abgeschlossen. Der erste Teil mit der Lautlehre gab mehr Anlaſs, grundlegende Theorien zu entwickeln. Doch begegnet man auch im zweiten Teil trotz knappster Fassung häufig neuen Aufstellungen, die von selbständiger Durcharbeitung der Probleme zeugen. B. legte sichtlich ein besonderes Gewicht darauf, daſs jede vorkommende Form ins Gefüge der Grammatik aufgenommen werde. Die Syntax ist wie in den übrigen Grammatiken auch hier etwas kurz ausgefallen. Die Paradigmen gehören zu beiden Teilen. — Zu jedem hebräischen Lehrgang gehört auch eine Chrestomathie. Nunmehr liegt auch diese in einem praktischen Bändchen der Göschensammlung vor: **Ders.**, *Hebräisches Übungsbuch* (Sammlung Göschen Nr 769: 12⁰. 135. B., Göschen. Geb. *M* —.90): Es schlieſst sich enge an die Grammatik an und gliedert sich wie diese in Übungsstücke zur Schrift- und Lautlehre, zur Formenlehre und dann in zusammenhängende Übungsstücke, welche den syntaktischen Bau der Sprache erkennen lassen. Hebräisch-deutsche und deutsch-hebräische Übungen laufen nebeneinander her. Von Anfang an wird der Schüler veranlaſst, seine grammatischen Kenntnisse an unpunktierten Texten zu erproben. Daſs B. eine Gruppe von zusammenhängenden biblischen Lesestücken als „Mythen und Sagen" bezeichnet, entspricht zwar ihrer Einschätzung in fortschrittlich protestantischen Kreisen, war aber durch die sonstige Gruppierung der Auswahl nicht gefordert. Wo

es am Platze war, hat B. auch über das AT hinausgegriffen und ntl Übertragungen, ja auch außerbiblische und nachbiblische Literatur aufgenommen. So besitzt nun die Sammlung Göschen einen vollständigen Lehrgang der hebräischen Sprache, der zwar nicht leicht zu bewältigen ist, aber um so reichlichere und lohnendere Resultate verspricht, wenn man sich einmal hindurchgearbeitet hat.

Blau, L., *Berichtigungen und Bemerkungen zum hebräischen Teile von E. Tisserant's Specimina Codicum orientalium* (ZdmG LXX 179—184).

Kaplan, J., *Vorschläge zur Verbesserung der hebräischen Schriftformen* (Sonderabdr. aus Archiv für Buchgewerbe 1916, Heft 1/2: 4 S.): Entwarf zur Erleichterung des hebräischen Sprachstudiums ein abgeändertes und vereinfachtes Alphabet und will damit der neuerwachenden Pflege und Verbreitung der hebräischen Sprache dienen. Fachmännische Meinungsäußerungen an seine Adresse (Baden [Schweiz], Badstr. 51) gedenkt er demnächst zu veröffentlichen.

Mingana, A., *Remarks on the Hebrew of Genesis* (Exp 1916 Apr.).

Delitzsch, F., *Philologische Forderungen an die hebräische Lexikographie* (OrLz XIX 161—173 193—200): Warnt besonders vor der Überschätzung des Arabischen und gibt methodische Winke mit einzelnen Beispielen, wie man am besten die Bedeutung der Wortstämme und Wortformen feststellen kann. Der Artikel stellt eine eingehende Kritik an Gesenius' Wörterbuch dar und schließt mit der Ankündigung, daß D. nunmehr selbst an die Drucklegung seines schon 1886 in Aussicht genommenen hebräischen Wörterbuches gehen werde.

Strack, H. L., *Jüdisches Wörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der gegenwärtig in Polen üblichen Ausdrücke* (XVI u. 204. Lp., Hinrichs. *M* 5.—): Mit kurzer grammatischer Einführung. Die Schrift kommt zunächst für die Geschichte des Hebräischen im weiteren Sinne in Betracht.

Landersdorfer, S., O. S. B., *Sumerisches Sprachgut im AT. Eine biblisch-lexikalische Studie* (Beitr. z. Wiss. vom AT, hrsg. von R. Kittel, Heft 21: VIII u. 118. Lp., Hinrichs. *M* 4.—): Oft wird, wenn die semitischen Quellen für die hebräische Lexikographie versagen, auf das Sumerische zurückgegriffen. Das geschah nun bisher meist gelegentlich, und so war das Vergleichsmaterial weit zerstreut und schwer zu erreichen, soweit es nicht von einem Sammelwerk aufgenommen wurde. L. hat sich der mühevollen Arbeit unterzogen, das bisherige Material aus seinen verborgenen Fundorten zusammenzusuchen und es in systematischer Darstellung den Orientalisten vorzulegen. Zur sorgfältigen Sammelarbeit fügte L. noch eine kritische Sichtung des Materials, um seine Brauchbarkeit sofort klar abschätzen zu lassen. Dem dient neben den Bemerkungen zu den einzelnen Worten hauptsächlich die Gruppierung in sichere bzw. wahrscheinliche Entlehnungen, unsichere Entlehnungen aus dem Sumerischen und vermutliche Wurzelentlehnungen. Ab und zu mag in der Nichtaufnahme einer angeblich sumerischen Entlehnung schon eine Abweisung gelegen sein, wie etwa bei der etwas abenteuerlichen Ableitung von יריחו durch Hejcl in OrLz XV 395 ff. Das Material wächst natürlich von Tag zu Tag. Zu מרוך ist jetzt noch zu vergleichen Schroeder ZatW XXXIV 73. Zu שאול S. 83 hat Hehn BZ XIV 23 eine beachtenswerte semitische Etymologie vorgeschlagen. Eingehende Register machen L.s Schrift zu einem wertvollen Handbuch, das die lexikographische Arbeit des Exegeten und Orientalisten trefflich fördern wird.

Gray, G. B., *A group of Hebrew names of the ninth century b. C.* (ExpT XXVII 2 [1915 Nov.] 57—62).

Venetianer, L., *Ēl Šaddaj. Herrn Immanuel Löw zu seinem sechzigsten Geburtstage gewidmet* (ZA XXX 230—242): = ilu ša di-i-', nach CT XXIV, Pl. 41 ein Attribut des Gottes Nergal. Nach Ex 6, 3 war den israelitischen Vätern Gott nur in der Gestalt des Ēl Šaddaj erschienen. Moses

lehrte das Volk, daſs dies nur eine Erscheinungsform des weit umfassenderen Gottesbegriffs Jahwe sei.

Haupt, P., Heb. argamân and tekêleth (JbL XXXIII 4 [1914 Dez.] 298f).

Franckh, חֵת (ZatW XXXVI 121): Ist als Name des Sonnengottes zu erklären auf Grund des Eigennamens Ḫattusil.

Haupt, P., Heb. lĕḥî, cheek, and lôaʿ, jaw (JbL XXXIII 4 [1914 Dez.] 290—295).

Cowley, A., The meaning of מָקוֹם *in Hebrew* (JthSt XVII [1916 Jan.] 174—176).

Poznański, S., Zu שׁוֹט שֹׁטֵף (ZatW XXXVI 119 f): Für die Erklärung שׁוֹט = „Flut“ bringt P. einige Zeugen vor Barth (s. BZ XII 303) bei.

Vgl. Goldmann (S. 260).

3. Ägyptisch. Aramäisch. Babylonisch. Hettitisch.

Sethe, K., Zur Geschichte und Erklärung der Rosettana. Mit einer Abb. im Text und einer Tafel (Nachr. v. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl., 1916, 2, 275—314): Erzählt die wechselvolle Geschichte des Steines von Rosette, der Grundlage der Ägyptologie, und seiner Verwandten, des 1. Dekretes von Philae und des Steines von Nobeireh, letzterer eine Wiederherstellung aus Bruchstücken. Der 2. Teil des Aufsatzes bemüht sich um „Erklärung und Herstellung des Textes mit besonderer Berücksichtigung des Griechischen“.

Bergsträſser, G., *Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Maʿlūla. Hauptsächlich aus der Sammlung E. Prym's und A. Socin's* hrsg. (Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes, hrsg. von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft unter der verantwortlichen Redaktion des Prof. H. Stumme, XIII 2: XXII u. 95. Lp. 1915. Brockhaus). — **Dass.,** in deutscher Übersetzung (ebd. XIII 3: X u. 110. Lp. 1915, Brockhaus).

Schroeder, O., *amêlukiništum* = אַנְשֵׁי הַכְּנֶסֶת (OrLz XIX 268—270).

Bezold, C., *Historische Keilschrifttexte aus Assur. Zettelproben des Babylonisch-assyrischen Wörterbuchs der Heidelberger Akademie d. Wiss.* (Sitzungsber. der philos.-hist. Kl. d. Heidelberger Ak. d. Wiss. Jahrg. 1913, 8. Abh.: 67 S.). — Dazu *Meiſsner, B., Bespr.* (OrLz XIX 138—156).

Hrozny, F., *Die Sprache der Hethiter, ihr Bau und ihre Zugehörigkeit zum indogermanischen Sprachstamm. Ein Entzifferungsversuch.* I. Lief. (Boghazköi-Studien. Hrsg. von O. Weber, 1. Heft: XV u. 128. Lp., Hinrichs. *M* 10.—).

Bork, F., Ist das Hettitische arisch? (OrLz XIX 289—296): Spricht sich gegen Hroznys (s. oben S. 77) Hypothese aus und vermutet, daſs Hettitisch ein selbständiger Typus des Kaukasischen sei.

Böhl, F. M. T., Boghaz-keui. De oplossing van het Hethietische raadsel? (Theol. Tijdschr. 1916 Jan.).

Weidner, E. F., *Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft.* I. Teil. Mit einer Schrifttafel (Leipz. semit. Studien, hrsg. von A. Fischer und H. Zimmern, VII 1/2: VIII u. 152. Lp., Hinrichs. *M* 7.).

Vgl. Borchardt (S. 276).

c) Urtext und Übersetzungen.

1. Der hebräische Urtext.

Der hebräische Pentateuch *der Samaritaner,* hrsg. von A. v. Gall. 4. Teil: *Numeri* (4⁰. 265—369. Gieſsen, Töpelmann. *M* 15.—): S. oben S. 78. Der 5. und letzte Teil: Deuteronomium und Nachträge zu den Prologomena, wird 1917 folgen. Damit erlischt der Subskriptionspreis von ca 80 Mark der ganzen Ausgabe.

Rahlfs, A., Zur Setzung der Lesemütter im AT (Nachrichten von der k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. 1916, 3, 315—341): Es scheint auf den ersten Blick ein unfruchtbares Unterfangen, den Gesetzen der plene-Schreibung nachzugehen. R. unternimmt es und kommt zu einiger-

mafsen greifbaren Ergebnissen. Er zieht zum Vergleich auch die nächsten Verwandten des Hebräischen, das Phönizische und Moabitische, bei. Beherrschend tritt dabei das Grundgesetz zutage, dafs die Lesemütter in erster Linie der leichten Verständlichkeit des Textes dienen. Wo ähnliche und durch den Zusammenhang nicht sicher festgelegte Wortbilder vorkommen, da wird mit Vorliebe die plene-Schreibung beobachtet. Auch die Praxis, bei längeren Formen die defektive Schreibung zu bevorzugen, begründet R. damit, dafs längere Formen viel weniger zu verwechseln sind und leichter einer genauen Schreibung entraten können. Ein auffallendes Streben nach Abwechslung läfst sich damit wohl in Einklang bringen, falls es sich um nahe beieinanderstehende gleiche Wortbilder handelt. Die mater lectionis ה leitet R. nicht von der Femininendung, sondern von kurzen stark betonten Worten ab, wobei die verstärkte Aussprache von selbst einen gehauchten Absatz in der Vokalaussprache einführte. R.s Aufsatz zeigt, wie auch ein spröder Stoff unter kundiger und geschickter Hand Form und Gestalt annehmen kann.

Rahlfs, A., *Über Beeinflussung der atl Vokalisation durch jüngere Sprachpraxis* (Festschrift F. C. Andreas zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 14. April 1916 dargebracht von Freunden und Schülern [VI u. 142. Lp., Harrassowitz] 129—136): Hält die Vokalisation im ganzen für aufserordentlich zuverlässig trotz ihres späten Ursprungs und weist auf einige Fehler hin, welche immer noch vorkommen konnten. Jüngerer Sprachpraxis sei zuzuweisen: לְאָדָם statt לָאָדָם, weil die jüngere Auffassung 'א zum Eigennamen erklärt. Zahlwörter 11—19: 'שְׁנֵים ע und 'שְׁתֵּים ע; bei 13—19 fem. und 11 masc. kommt der st. c. gegenüber sonst gebräuchlichem st. abs. vor; das ist nur der Punktation zuzuschreiben auf Grund des Aramäischen, wo beide Zahlen als Kompositum betrachtet werden. Kaṭṭāl ist eigentlich קַטּוֹל defective geschrieben und falsch punktiert, weil später plene-Schreibung üblich war.

2. *Übersetzungen* (griech., syr., kopt., slav.)

Rahlfs, A., *Kleine Mitteilungen aus dem Septuaginta-Unternehmen.* Nebst Titel u. Inhaltsverzeichnis zu Band I (Mitt. d. Septuaginta-Unternehmens, Heft 7: 387—422. B. 1915, Weidmann. *M* 1.—): Zugleich in Nachrichten von der k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. 1915, 404—434. Das Heft enthält: I. Palimpsestfragmente des Sirach und Job. Nach der Entzifferung von Martin Flashar †. Die Sirachfragmente finden sich in der Hs der Patriarchalbibliothek in Jerusalem Ἁγίου Τάφου 2 (nach Rahlfs' Hss-Verzeichnis 929) und umfassen die 2. Hälfte des Prologs und Sir 1, 1—3, 11. R. bietet den Text und stellt die eigentümlichen Lesarten zusammen. Ebenso verarbeitet er die Jobfragmente aus der Jerusalemer Patriarchalbibliothek Ἁγίου Σταυροῦ 36 (nach Rahlfs' Hss-Verzeichnis 406), Kap. 14—16 mit Lücken enthaltend. II. Quis sit ὁ Σύρος. Durch eine glückliche Kombination gelingt es R., den Charakter dieses Zeugen des atl Textes aus der Väterzeit zu bestimmen. Er schrieb griechisch auf Grund des hebräischen Textes und verstand die syrische Sprache. Auch für die Geschichte der syrischen Sprache weifs R. manche Einzelheit festzustellen. III. Berichtigungen und Nachträge zu früheren Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens. Damit ist der erste Band der Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens mit einer Reihe wertvoller Einzelforschungen glücklich vollendet.

Johannessohn, M., *Der Gebrauch der Kasus und der Präpositionen in der Septuaginta.* I. Diss. Berlin (83 S.).

Huber, K., *Untersuchungen über den Sprachcharakter des griechischen Leviticus* (VIII u. 124. Giefsen, Töpelmann. *M* 5.—).

Margolis, M. L., *τετροπωμένους Joshua 11, 6* (JbL XXXIII 4 [1914 Dez.] 286—289).

Lütkemann, L., und **Rahlfs, A.**, *Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1—16, aus einer Sinai-Hs* hrsg. (Mitt. d. Septuaginta-Unternehmens, Heft 6: 234—386 [156] mit 1 Taf. B. 1915, Weidmann. *M* 5.40): Zugleich in Nachrichten von der k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. 1915 Beiheft. L.-R. haben eine gründliche, methodisch musterhaft angelegte Bearbeitung eines neuen Zeugen für hexaplarische Randnoten unternommen. Es handelt sich um die Sinai-Hs Nr 5, nach Rahlfs, Verzeichnis der griechischen Hss des AT, mit Sigel 710 bezeichnet. Die Vorbemerkungen erläutern den kritischen Wert des Zeugen und die Anlage der vorgelegten Ausgabe. Darüber hinaus enthalten sie eine an praktischen Beispielen geübte Kritik der bisherigen Bearbeitungen solcher Materialien, besonders bei Field wie bei Hatch-Redpath. Die Ausgabe der Texte selber schliefst sich der Form nach enger an Fields Hexaplafragmente an, übertrifft sie aber noch an Übersichtlichkeit und besonders an Genauigkeit. Die Fufsnoten klären jeweils über den kritischen Wert der Lesungen auf. Auch dieser Ausschnitt an Materialien bestätigt die bisher vertretene Ansicht, dafs der MT im wesentlichen die Vorlage für die nachchristlichen griechischen Übersetzer war. Das hebräisch-griechische und griechisch-hebräische Wörterverzeichnis, das den 2. Teil der Schrift ausmacht, soll vor allem zeigen, was ein LXX-Forscher für Anforderungen an ein derartiges Hilfsmittel zu stellen genötigt ist. Hatch-Redpath versagt mit seinem Verzeichnis der hebräisch-griechischen Äquivalente für die LXX sowohl wie für die hexaplarischen Randnoten, während die Anlage bei L.-R. ein rasches, müheloses und sicheres Arbeiten ermöglicht. Auch Reiders Konkordanz (s. BZ XII 305) kann sich die Probe bei L.-R. zum Vorbild nehmen. — Vgl. dazu auch Leipoldt in ThLbl XXXVII 20, 369—372.

Mingana, A., *Syriac versions of the OT* (JqR N. S. VI 385—398): Schickt eine kurze Geschichte der Pešitto voraus und beleuchtet die Übersetzung, die er sehr hoch einschätzt, durch eine Reihe von Beispielen aus Gn 1—13. Nachdem M. kurz die Philoxeniana und Syrohexapla erwähnt, gibt er Varianten aus atl syrischen Fragmenten, die von A. S. Lewis in Studia Sinaitica Nr XI veröffentlicht sind. Er datiert sie zwischen Philoxeniana und Syrohexapla.

Mager, H., *Die Peschittho zum Buch Josua* (Freiburger theol. Studien, 19. Heft: XII u. 112. Freiburg i. Br., Herder. *M* 3.20).

Worrell, W. H., *The Coptic Psalter in the Freer Collection* (4⁰. N. Y., Macmillan. $ 2.—).

Buckle, D. P., *Bohairic lections of Wisdom from a Rylands Library MS* (JthSt XVII [1915 Okt.] 78—98).

Becker, C. H., *Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch* (Nachr. v. d. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, philol.-hist. Kl. 1916, 1,7—57): Die 14. Vision im koptischen Dn, die schon die Araber und Türken voraussetzt, ist aus dem Arabischen übersetzt. B. veröffentlicht den arabischen Text der Londoner Hs und gibt eine deutsche Übersetzung bei. Die Hauptarbeit B.s besteht in der historischen Deutung der Apokalypse. Er glaubt, dafs die Vision unter dem unmittelbaren Eindruck der Katastrophe des Omajjadenreiches geschrieben sei, und führt weitere mit dem Inhalt der Apokalypse zusammenhängende Punkte aus.

Wessely, C., *Duodecim Prophetarum minorum versionis Achmimicae codex Rainerianus* (XIII u. 308 [autogr.]. Lp. 1915, Haessel. *M* 30.—).

Psalterium *palaeoslovenicum croatico-glagoliticum. Textum glagoliticum e codicibus Pragensi et Parisiensi litteris cyrillicis exscriptum annotationibus, variis lectionibus reliquorum codicum, glossario instruxit* J. Vajs. I: *Textus, annotationes, tabulae* (Glagolitica. Publicationes academiae palaeoslavicae Vegliensis: XXIII u. 206 u. 88 S. Specimina. Prag. *Kr* 6.—): Der 2. Bd wird die Varianten und ein Glossar bringen (vgl. DLz XXXVII 44, 1802 f).

Vgl. Borchardt (S. 276), Harwell (S. 286).

3. *Textkritik.*

***Klein, S.**, Über Herüberziehung des Schlußbuchstaben zum folgenden Worte* (MGWJ LX 159 f): Zu Güdemann ebd. 1915 (LIX), 148f gibt K. weitere Beispiele aus dem AT. — Dazu Brann, M., ebd. LX 160.

***Barnes, W. E.**, Textual criticism of the OT. An instance (Ps XCVII. 11)* (JthSt XVII [1916 Jan.] 152—156).

Vgl. Risberg (S. 277).

d) Religion. Geschichte. Geographie.

1. *Religion und Theologie* (allg., israel. u. a.).

***Caspari, W.**, Der Anteil des Gottesglaubens der Menschheit an den Anfängen der atl Religion. (Zu Söderblom: Entstehung des Gottesglaubens)* (NkZ XXVII 790—811): Ein ausgedehntes kritisches Referat.

Hébert, J., *La religion avant Jésus-Christ* (P., Lethielleux. *Fr* 3.50).

***Lidzbarski, M.**, Neue Götter* (Nachr. von d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. 1916, 1, 86—93): Justin, Apol. I 26 berichtet, daſs die Samaritaner Simon und Helena als Götter verehrt haben. L. leitet sie von אשמן = אשם und ענת = Athena = Helena, die in den Elephantine-Papyri erwähnt werden, ab. — Der מלך אדם in Weihinschriften aus Cirta ist der Erdgott, abgeleitet von der אדמה. Er und die Erdschlange wurden das erste Menschenpaar. — עבדאהיו der sinaitischen Inschriften ist nicht mit אהיה Ex 3, 14 zusammenzustellen (so Ephemeris III 270[1]), sondern mit der Vokalreihe αεηιουω.

***Rieſsler, P.**, Zur Lage des Gottesgartens bei den Alten* (ThQ XCVIII 273—313): Die Reiseberichte Hen 17, 1—36, 4 verlegen wahrscheinlich den Gottesgarten nach dem südlichen Arabien. Das Gilgamischepos Taf. IX sucht ihn auf der Insel Sokotra. Der Alexanderroman stimmt mit beiden überein. Der Gottesberg Ez 28, 12—19 liegt in der gleichen Gegend Südarabiens. Dagegen Hen 72—82, Is 14, 13 nehmen den Norden als Lageort an. Letztere Annahme ist die jüngere.

***Hirsch, J.**, Die Vorgeschichte Israels und seiner Religion* (MGWJ LX 19—28): Zu Jampel (s. BZ XII 307).

***Lofthouse, W. F.**, The Mosaic codes and populair Hebrew religion* (Exp 1916 Jan. 66—80).

Ridderbos, J., *Israel en de Baals. Afval of Ontwikkeling* (95. Bosch 1915, Nijverdal. *F* —.80): S. oben S. 81. Tritt dafür ein, daſs die Propheten die alte mosaische Religion gegen den Baalismus verteidigen, daſs also der Baalismus einen Abfall bedeute (nach ThLz XLI 7, 147 f).

***Smith, J. M. P.**, The effect of the disruption on the Hebrew thought of God* (AmJsemL XXXII 261—269): Unter den Einflüssen, welche den Nationalgott Israels über diese enge Vorstellung hinausführten, hebt S. besonders auch die Reichstrennung hervor, die mit einem Male Jahwe zum Gott von zwei sich bekämpfenden Nationen machte.

Charles, R. H., *Religious development between the O and NT* (N. Y., Holt. $ —.50).

Heinisch, P., *Die Idee der Heidenbekehrung im AT.* 1. u. 2. Aufl. (BZF VIII 1/2: 79. Münster i. W., Aschendorff. *M* 1.—).

***Warneck, J.**, Der Kampf mit dem Heidentum im Alten Bunde* (Allg. Missions-Zeitschr. XLIII 433—443 481—490): „Die Schätze des AT müssen noch mehr als bisher für die Missionspraxis ausgebeutet werden. Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen den jungen Missionskirchen und den in Gottes Erziehung stehenden Gemeinden Israels gibt es genug.“ Unter diesem Gesichtspunkt stellt W. die einschlägigen Stücke des AT in zeitlicher Aufeinanderfolge zusammen.

***Warfield, B. B.**, The divine Messiah in the OT* (PrthR XIV 369—416): Erörtert hauptsächlich Ps 45, 6, Is 9, 6 und Dn 7, 13 und stellt gegen frühere Wegdeutungsversuche fest, daſs sie die Gottheit des Messias er-

weisen. Die religionsgeschichtliche Schule gesteht zwar diesen Sinn zu; gegen sie muſs W. aber die Tatsächlichkeit dieses Gott-Messias polemisch sicherstellen.

Nötscher, F., *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten. Ein Beitrag zur atl Theologie* (Atl Abhandlungen VI 1: VII u. 122. Münster i. W. 1915, Aschendorff. *M* 3.40): In der genauen Darstellung atl Begriffe ist noch viel Arbeit zu tun. N. hat sich den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit vorgenommen und in weiser Beschränkung zunächst die literarisch zusammengehörige Gruppe der vorexilischen Propheten zum Ausgangspunkt gewählt. Gegenüber manchen unklaren Äuſserungen sucht N. in צדק und seinen nächsten Verwandten einen bestimmt abgegrenzten Begriff, der nicht durch dehnbare Beschreibung die festen Linien verlieren darf. Wenn sich auch der Umfang von צדק nicht ganz mit unserer „Gerechtigkeit“ deckt, so darf die Wortgruppe jedenfalls nicht mit „Gnade“ und dgl. zusammengeworfen werden. Die Strafgerechtigkeit Gottes, die hauptsächlichste Form des göttlichen „Gerechtseins“, wird manchen falschen Auffassungen gegenüber sichergestellt und in ihren sittlichen Normen gewürdigt. Ein Moment wird noch besonders behandelt: der Kollektivismus beim göttlichen Strafgericht erklärt manche eigenartige Betätigung der göttlichen Vergeltung, ohne daſs das Individuum ungebührlich zurückgedrängt würde. Die sittliche Normierung des göttlichen „Gerechtseins“ spricht auch daraus, daſs Volksgenosse und Nichtisraelit im wesentlichen ihm gleichwertig gegenüberstanden. Zur Durchführung dieser Untersuchungen stand dem Verf. ein reiches Maſs exegetischer Schulung zu Gebote. Der Literarkritik, welche in den Prophetenschriften eine so groſse Rolle spielt, hat N. besondere Beachtung geschenkt und meist mit guten Gründen literarkritischen Skeptizismus abgelehnt. Verf. hat Gelegenheit gefunden, eine umfangreiche Belesenheit zu bekunden. Seine solide Methode wird seinen Darlegungen Vertrauen sichern.

König, E., Zur Weisheitslehre des AT (NkZ XXVII 325—342): Aus Etymologie und Sprachgebrauch bestimmt K. die חָכְמָה als diejenige Tüchtigkeit, vermöge der man in der Denksphäre die richtige Urteilsweise über die göttlichen und menschlichen Dinge besitzt und in der Willenssphäre die richtigen Bestrebungen mit Verwendung der zweckentsprechenden Mittel hegt. Weiterhin erörtert er die „Pflegeobjekte und Pflegekategorien“ der atl Weisheit. Von den Quellen der atl Weisheit handelt der 3. Teil. K. hält ausländischen Ursprung für unsicher und schildert dann Gottes Anteil am Entstehen der Weisheit.

Badé, W. F., *The OT in the light of to-day. A study in moral development* (XXII u. 326. Boston, Mifflin. $ 1.75): Reicht bis Ezechiel und bis zum babylonischen Exil. Ein 2. Band soll die geschichtliche Entwicklung in Israel zu Ende bringen (nach BW XLVII 50).

Cadoux, C. J., Ethics of a Hebrew lawyer (Interpreter 1916 Jan.).

Messel, N., *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie* (30. Beih. z. ZatW: IV u. 188. Gieſsen 1915, Töpelmann. *M* 6.50): Zur kurzen Notiz oben S. 82 f kann noch einiges nachgetragen werden. Die jüdische Eschatologie, welche M. berücksichtigt, beschränkt sich auf ca. 165 v. Chr. bis 100 n. Chr. Eine Fortbildung der nationalen und diesseitigen Eschatologie ins Universelle und Transzendentale erkennt M. an, schreibt sie aber ausschlieſslich dem Christentum zu, das dabei unter hellenistischem Einfluſs stand. Von den Quellen läſst er die eschatologischen Stücke der Testamente als christlich beiseite; auch der slavische Henoch ist christlich überarbeitet. Um seine These zu erweisen, unterzieht M. die einzelnen eschatologischen Angaben der spätjüdischen Literatur einer sorgfältigen und scharfsinnigen Untersuchung und führt sie unter dem Aufgebot groſser Belesenheit auf ihre wahre Bedeutung zurück. Ein wunderbares Eingreifen Jahwes soll nicht hinausgehen über Gottes Walten bei

außerordentlichen geschichtlichen Vorgängen. Die Naturkatastrophen lösen sich in bildliche Redeweise auf; ein Weltuntergang sei nicht in Aussicht gestellt. Die Erneuerung der Schöpfung vollziehe sich bloß an der Menschheit. So geht er alle eschatologischen Termini durch und entzieht ihnen den bisher darunter gesuchten Sinn. Diese Einzeluntersuchungen machen den Hauptwert der straff aufgebauten Arbeit aus. Die Erörterung über עולם = αἰών gewinnt die Bedeutung eines abgeschlossenen Exkurses. Dem Endresultat vermag ich freilich nicht zuzustimmen. In der Abschwächung der Ausdrücke tut M. meiner Meinung nach des Guten zu viel; er ist zu leicht bereit, volltönende Aussagen als Übertreibung abzutun. Hie und da ist der Eindruck nicht ganz vermieden, als ob auch die Literarkritik an der Quellenschrift einigermaßen unter dem Bann der Hauptthese stünde. Die jedenfalls durch M. auf den Plan gerufene neue Erörterung des Problems muß zeigen, was im einzelnen sich durchzusetzen vermag. Die vorliegende Schrift hat das Verdienst, durch ihre folgerichtige und klare Darstellung etwas Bedeutsames zur Diskussion beigesteuert zu haben.

Bertholet, A., *The pre-christian belief in the resurrection of the body* (AmJTh XX 1—30).

Bertholet, A., *Zur Frage des Verhältnisses von parsischem und jüdischem Auferstehungsglauben* (Festschrift f. F. C. Andreas [s. oben S. 268] 51 bis 62): Es ist nicht unmöglich, sich den jüdischen Auferstehungsglauben auf dem Wege rein innerer Entwicklung auf jüdischem Boden erwachsen zu denken. „Und doch hieße es möglicherweise zu weit gehen, parsischem Auferstehungsglauben jeden Einfluß auf die Entstehung des jüdischen absprechen zu wollen.“

Urkunden *des ägyptischen Altertums.* Mit Unterstützung der k. sächs. Ges. d. Wissensch. in Verbindung mit K. Sethe u. H. Schäfer hrsg. von G. Steindorf. 5. Abt.: *Religiöse Urkunden.* 1. u. 2. Heft. *Ausgewählte Texte des Totenbuches*, bearb. von H. Grapow (4⁰. 136 [autogr.]; 8⁰. 52 [deutsche Übers.] Lp., Hinrichs).

Knight, A. E., *Amenet. An account of the gods, amulets and scarabs of the ancient Egyptians* (Ld., Longmans. 12 *s* 6 *d*).

Van der Leeuw, G., *Godsvoorstellingen in de Oud Aegyptische Pyramidetexten.* Diss. Leiden (164. Leiden, Brill).

Reich, N., *Zur neueren Literatur über die heiligen Tiere des alten Ägyptens* (WZKM XXIX [1915] 3/4, 394—398).

Jensen, P., *Texte zur assyrisch-babylonischen Religion.* 1. Lief. (Keilinschriftl. Bibliothek, begründet von E. Schrader. VI 2: 144 u. 16*. B. 1915, Reuther. *M* 7.50): Enthält kultische Texte: Götter- und Dämonenbeschreibungen, Hemerologien, Ritualvorschriften, Hymnen, Gebete u. ä. in Transkription und Übersetzung und einen kurzen Kommentar (letzterer noch unvollendet).

Ebeling, E., *Zu den religiösen Assurtexten Heft I* (OrLz XIX 263 bis 265): S. oben S. 83. Verbesserungen.

Zimmern, H., *Zu den „Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts“* (ZA XXX 184—229): S. oben S. 83. 1. Die Weisheitssprüche des Xisuthros. Die Sprüche von Nr 27 werden dem Ut-na-pu-uš-[tim] in den Mund gelegt und sind vermutliche Vorlage eines Teiles der Achikarsprüche.

Schröder, O., *dingir Dú-šar-ra und Dusares* (ZA XXX 284—287): Der sumerische Name (= das All wie ein Stier mit den Hörnern niederstoßender Gott) in IV R 23, Nr 1, col. I 8—15 ist mit dem Gott Dusares der Kanaaniter nicht bloß zufällig gleich. דושרא in Petra stammt trotz der Nähe des ägyptischen Stierkultes aus dem Osten.

Ebeling, E., *Die „7 Todsünden“ bei den Babyloniern* (OrLz XIX 296 bis 298): Findet sie in Ms 45 seiner KAR (s. oben S. 83) Z. 26 in den sieben Vergehen.

Grohmann, A., *Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern* (Denkschr. d. philos. hist. Kl. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien LVIII 1: 4⁰. 104).

Vgl. Löhr (S. 260), Jastrow (S. 260), Cossmann (S. 283).

2. Geschichte (israel. u. a.).

Mahler, E., *Handbuch der jüdischen Chronologie* (Schriften, hrsg. v. d. Ges. z. Förderung d. Wiss. d. Judentums: XVI u. 636. Lp., Fock. *M* 12.—): In den grofsen chronologischen Handbüchern kann die jüdische Chronologie mit ihren Sonderfragen nicht die geziemende Berücksichtigung finden. Darum hat die Gesellschaft z. Förderung d. Wiss. d. Judentums Mahler, der schon öfter sich in chronologischen Fragen hat vernehmen lassen, für dieses Thema gewonnen. Er verfügt über die erforderliche Kenntnis des AT und der nicht unwichtigen talmudischen Überlieferung. Im I. Teil erörtert er die Zeitbezeichnungen und Zeitbegriffe überhaupt, Tag, Jahr, Monat, Woche, Stunde usw., was sie besagen und wie sie entstanden sind, Feste und Ären. Dabei ist er bemüht, alle einschlägigen Bibelstellen zu berücksichtigen. Im II. Teil handelt er von der Zeit- und Festrechnung der Juden in 5 Abschnitten ihrer Geschichte, die durch den Exodus, das babylonische Exil, den Abschlufs der Mišna und die Einführung des heutigen konstanten Kalenders gebildet werden. Im Anhang folgen umfangreiche Tabellen, um ein jüdisches Datum sofort in die christliche Zeit umsetzen zu können von 4001—6000 der jüdischen Weltära = 240—2240 n. Chr. Der 2. Anhang: Die Festkalender der Juden, ermöglicht es, auch diejenigen jüdischen Daten in christliche umzusetzen, welche die Zeit nach der Toralesung an den Sabbaten bezeichnen. Sind diese Zugaben für den technischen Chronologen ein sehr wertvoller Behelf, so interessieren den Exegeten mehr biblische Spezialfragen, welche mit der Chronologie zusammenhängen. Einer Literarkritik steht M. durchaus nicht ablehnend gegenüber. Ganz entsprechend erklärt er „Abend und Morgen" der Schöpfungsgeschichte. Auch dem ויכל in der Sabbaterklärung gibt er den richtigen Sinn „er war fertig". Dafs er einmal auch von einem Himmelsjahr redet, dem ein Erdenjahr entsprechen müsse, ist wohl nur einer Nachgiebigkeit gegen eine beherrschende Zeitliebhaberei zuzuschreiben; sonst ist M.s exegetische Auffassung in der Regel nüchtern und praktisch. Nicht zu loben ist sein Versuch, mit Hilfe einer Sonnenfinsternis den Auszug aus Ägypten genau bis auf den Wochentag zu datieren (27. III. 1335). S. 176 ff begegnen wir einer Spezialuntersuchung über die Monate in Babylonien. Eingehend beschäftigt sich M. auch mit der atl Chronologie der Königszeit und den Gleichzeitigkeiten mit aufserbiblischen Angaben. Er rechnet Mitregentschaften ab und unterscheidet zwischen Kalender- und Regierungsjahren und sucht die Fehler chronologischer Ansätze nicht ausschliefslich bei der Bibel. So hat M. ein reiches Material aufgearbeitet und auch für manche biblische Frage umfangreiche Zusammenstellungen dargeboten, so über Monatsbezeichnungen im AT, Belege zur Königschronologie, die man bei chronologischen Studien über das AT dem Verf. danken wird.

Camerini, D., *Storia del popolo ebreo. I. Dalle origini alla distruzione del secondo tempio* (Parma, Unione tip. Parmenese. *L* 2.—).

Kittel, R., *Geschichte des Volkes Israel. I. Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas.* 3., aufs neue durchgearb. Aufl. (Handbücher der alten Geschichte. 1. Serie, 3. Abt. 1. Bd: XVI u. 696. Gotha, Perthes. *M* 18.—).

Meinhold, H., *Geschichte des jüdischen Volkes* (Wissenschaft u. Bildung Nr 133: 109. Lp., Quelle. Geb. *M* 1.25).

Stave, E., *Israels Historia* (Stockholm, Norstedt. *Kr* 6.75).

Genung, J. G., *The inner history of the Chaldean exile* (Bs LXXIII 13—43): Beschreibt an der Hand der historischen Literatur die inneren

Wirkungen, welche das babylonische Exil auf das jüdische Volk ausübte.

Mowinckel, S., Om den jødiske menighets og provinsen Judaeas organisation ca 400 f. Kr. (Norsk teol. Tidsskrift 1915, 123—148 226—280).

Erman, A., Ein Atlas zur ägyptischen Kulturgeschichte (DLz XXXVII 7, 326—336): Zu Wreszinski (s. oben S. 84).

Barton, G. A., Kings before the Flood (Univ. of Pennsylvania, The Museum Journal VI 1 [1915 März], 55—58).

King, L. W., *A history of Babylonia and Assyria.* II (N. Y., Stokes. $ 4.80).

Hüsing, G., *Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams.* 1. Tl: *Altelamitische Texte. In Umschrift mit Bemerkungen, Einleitung und Anhang* (Assyr. Bibl. XXIV 1: VII u. 96. Lp., Hinrichs. *M* 18.—).

Vgl. Jastrow (S. 260).

3. *Geographie.*

Cobern, C. M., *Recent explorations in the Holy Land and Kadesh-Barnea, the „Lost Oasis" of the Sinaitic Peninsula* (126. Meadville Pa., Tribune Publishing Co.): Mit Abb. Bis 1890 schildert C. die Palästinaforschungen kurz, für die folgende Zeit geht er näher auf sie ein. Im 2. Teil berichtet er von einem Besuch in Kadesch, das seit nahezu 1000 Jahren der Zivilisation verloren war (nach PrthR XIV 134 f).

Kraufs, S., Naara, Neara, Noaran (ZdPV XXXIX 94—97): Trägt zu Guthes Artikel (s. BZ XIII 173) die rabbinischen Angaben nach, welche Guthes Bestimmung der geographischen Lage bestätigen.

Kittel, R., Das Nordende des Roten Meeres (ZdmG LXX 143 f): Gegen Küthmann, Die Ostgrenze Ägyptens (1911), auf den die Ansicht sich beruft, dafs der Busen von Suez in geschichtlichen Zeiten nie über Suez hinausgereicht hätte. Ki. beruft sich auf das Zeugnis des Agathemeros (Müller, Geogr. graec. min. II 475), welcher Heropolis = Mashûta als Beginn des Busens bezeichnet.

Walter, J., *Zum Kampf in der Wüste am Sinai und Nil. Beobachtungen und Erlebnisse* (65 mit 38 Bildern und 1 Karte. Lp., Quelle): Stellt die geologischen Verhältnisse Ägyptens, der angrenzenden Wüsten und der Sinaihalbinsel dar, sowie die Bedeutung der Bodenformationen für den Krieg (nach OrLz XIX 348 f).

Cart, L., *Au Sinaï et dans l'Arabie petrée* (P., Chalamel. *Fr* 12.—).

Newton, F. G., Notes on Damascus (PEF 1916 Jan. 33—37).

Müller, D. H., und **Rhodokanakis, N.,** *Eduard Glasers Reise nach Mârib.* Hrsg. Nebst 4 kartographischen und topographischen Beilagen und 3 Skizzen der Dammbauten bei Mârib (Sammlung Eduard Glaser I: 4°. IV u. 216. Wien 1913, Hölder. *M* 13.50).

Covey-Crump, W. W., Situation of Tarshish (JthSt 1916 Apr.).

Vgl. Jastrow (S. 260).

e) Archäologie. Ausgrabungen. Inschriften.

1. *Archäologie* (allg., relig., prof.).

Grefsmann, H., L'archéologie de l'AT (RThPh 1916 Jan.-Apr. 26—53). Dazu *Naville, E., Archéologie de l'AT. Réponse à M. le prof. Grefsmann* (ebd. Sept.-Okt. 191—228).

Landsberger, B., *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer.* 1. Hälfte (Leipz. sem. Studien VI 1/2: VI u. 150. Lp. 1915, Hinrichs. *M* 6.—): Handelt u. a. auch über šabattu (nach ThLz XLI 8, 169 f).

Webster, H., *Rest days. A study in early law and morality* (XIV u. 325. N. Y., Macmillan. $ 3.—): Behandelt die Ruhetage bei allen Völkern. Den israelitischen Sabbat führt er auf die siebentägigen Mondphasen zurück. W. hält die Urkundenhypothese fest (nach Bs LXXIII 509).

Meinhold, J., Zur Sabbatfrage (ZatW XXXVI 108—110): Die Yoruba-Stämme der Sklavenküste haben nach Ellis (1894) eine siebentägige Woche mit einem Ruhetage gekannt.

Friedmann, E., *Der Neujahrs- und Versöhnungstag der Karäer von Al-Melamed Fadil.* Nach einer Berliner Hs (Or. 405). *Einleitung, Text und Übersetzung.* Diss. Freiburg i. d. S. 1915 (70 S.).

Eberharter, A., *אָשָׁם und חַטָּאת im AT* (ZkTh XLI 65—82): אָשָׁם bedeutete ursprünglich Schuld und gewann dann erst die Bedeutung „Bufse“, „Sühne“. חַטָּאת bezeichnete ursprünglich „Sünde“. Im Laufe der Zeit gelangten die beiden Worte zur Bedeutung von „Schuld-“ bzw. „Sündopfer“. Der Unterschied zwischen beiden fufst auf der Trennung von Schuld und Sünde, welche die Althebräer wohl auseinanderhielten. E. führt den Beweis für seine Anschauung mit reichem atl Material durch.

Jastrow, M., jr., *The „Nazir“ legislation* (JbL XXXIII 4 [1914 Dez.] 266—285).

Palache, J. L., *Über das Weinen in der jüdischen Religion* (ZdmG LXX 251—256): Ergänzt den Artikel von Wensinck in der Sachau-Festschrift (s. oben S. 68).

Price, I. M., *Some observations on the financial importance of the temple in the first dynasty of Babylon* (AmJsemL XXXII 250—260): Die Tempelgelder im israelitischen Tempel dienten nicht rein geschäftlichen Umsätzen, während der Tempelschatz im ältesten babylonischen Tempel gleichsam eine Staatsbank darstellte.

Reimpell, W., *Der Ursprung der Lade Jahwes* (OrLz XIX 326—331): Der im Dez. 1914 in Polen gefallene Verf. geht von der Auffassung aus, dafs die Lade ein leerer, länglicher Kasten war, und erklärt sie als Stufe Jahwes. Zur Erläuterung dieses religiösen Begriffes verweist er auf heilige Stufen in Petra und bei den Hettitern, welch letztere auch in Midian von Einflufs gewesen seien.

Hasak, M., *Der siebenarmige Leuchter und die anderen Tempelgeräte* (Das Hl. Land LIX 200—208).

Godbey, A. H., *The Hebrew tithe* (Monist 1916 Jan.).

Pilcher, E. J., *The shekel of the sanctuary* (PEF 1915 Okt. 186—195).

Löw, J., *Erwe und Wicke* (ZA XXX 171—183): Mit בּוֹרִית כַּרְשִׁינָה = Erwe, mufste nach dem Talmud die Räucherklaue (Ex 30, 34) abgerieben werden. L. führt eine Reihe von Beweisen für diese Deutung an.

Schaeffer, H., *The social legislation of the primitive Semites* (XIV u. 245. New Haven 1915, Yale Univ. Press. $ 2.25): Die Gesetze bei den Arabern, Babyloniern und Assyriern und Hebräern werden zusammengestellt und kurz besprochen (nach BW XLVII 342 f).

Sulzberger, M., *The ancient Hebrew law of homicide* (160. Philadelphia 1915): S. oben S. 86.

Merz, E., *Die Blutrache bei den Israeliten* (Beitr. z. Wiss. vom AT, Heft 20: IV u. 137. Lp., Hinrichs. *M* 3.60).

Clay, A. T., *The son's portion in the oldest laws known* (ExpT XXVII 1 [1915 Okt.] 40—42).

Wiener, H. M., *Professor Weismann on talion and public punishment in the Mosaic Law* (Bs LXXIII 485—496): S. BZ XIII 80. W. bespricht das Werk sehr lobend; nur zu Lv 27; 24, Ex 21, Nm 34 macht er Vorbehalte.

Italie, E., *Dooven, Stommen en Doofstommen in de Joodsche oudheid* (Theol. Tijdschr. N. R VIII 4/5, 357—372).

Grefsmann, H., *Kriegswesen und Kriegskunst im AT* (Monatsblätter f. d. ev. Religionsunt. IX 2/3).

Sethe, K., *Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern und was daraus für andere Völker und Sprachen zu lernen ist. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechenkunst und Sprache.* Mit 3 Taf. (Schriften d. wiss. Ges. von Strafsburg, 25. Heft: VIII u. 147. Strafsburg, Trübner): U. a. erörtert S. die Zahlwörter 1—20 und ihr Verhältnis zu den semitischen Zahlwörtern.

Haupt, P., *The grain-mowing month* (JbL XXXIII 4 [1914 Dez.] 298).

Weißbach, F. H., *Neue Beiträge zur keilinschriftlichen Gewichtskunde* (ZdmG LXX 49—96 354—402). — Dazu ***Lehmann-Haupt, C. F.***, *Bemerkungen zur keilinschriftlichen Gewichtskunde* (ebd. 521—524).

Dickie, A. C., *The Jews as builders* (PEF 1916 Jan. 26—33).

Kohlbach, B., *Das Widderhorn (Schôfar)* (Zeitschr. f. Volkskunde 1916, 2, 113—128).

2. Ausgrabungen.

Robinson, G. L., *Recent excavations and explorations in Palestine* (Harvard theol. Rev. 1915 Okt.).

Borchardt, L., *Die diesjährigen Ausgrabungen in Ägypten 1913/14* (Klio XIV 477—488): Tell el-Amarna bestand schon vor Amenophis IV. Zwei neue Keilschrifttafeln, einen Vertrag und ein Glossar enthaltend, sind gefunden worden. In Quarara wurde u. a. ein Stück Septuaginta gefunden.

Borchardt, L., *Die diesjährigen Ausgrabungen des englischen Egypt Exploration Fund in Ägypten (1913/14)* (Klio XIV 498—502).

Gauckler, P., *Nécropoles puniques de Carthage.* I. *Carnets de fouilles avec une introduction* par D. Anziani. II. *Études diverses* (XLIII u. 621 mit 251 Taf. P. 1915, Picard).

3. Inschriften.

Epstein, J. N., *Eine Nachlese zu den Ahiquarpapyri* (OrLz XIX 204 bis 209).

Muufs, R., *Der Jahwetempel in Elephantine* (ZatW XXXVI 81—107): Urteilt über alle Fragen, welche angesichts des Papyrusfundes aufgeworfen wurden, in ruhiger und zurückhaltender Weise, besonders aber über den Tempelbau, den er dadurch erklärt, daß die Elephantiner Diasporagemeinde nicht vor 600 v. Chr., trotz Dt (623) auf vordeuteronomischen Anschauungen fußend, den Tempel mit Opferkult auch außerhalb Jerusalems für erlaubt hielt.

l) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern des AT.

α) Allgemeines.

1. Literatur über mehrere Teile des AT.

Batley, J. Y., *The problem of suffering in the OT* (Ld., Bell. 2 *s* 6 *d*).

Caspari, W., *Der biblische Friedensgedanke nach dem AT.* 3. Taus. (BZSF X 7: 32. Groß-Lichterfelde, Runge. *M* —.60).

Gunkel, H., *Israelitisches Heldentum und Kriegsfrömmigkeit im AT* (52. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 1 50): Kriegerisches und auch friedliches Heldentum stellt G. aus Israels Geschichte dar. Hie und da schimmert eine gewisse Rücksicht auf moderne Verhältnisse durch. In klarer Gruppierung führt G. uns alle Stellen des AT vor, welche das Thema berühren, und weiß manche versteckten und überraschenden Züge israelitischen Heldentums ans Licht hervorzuholen. Der 2. Abschnitt ist schon anderswo veröffentlicht und BZ XIII 276 gewürdigt worden. Ein weiteres Heft (s. oben S. 263) schließt sich an diese beiden Aufsätze an.

Hurwitz, S. T. H., *Pygmy-legends in Jewish literature* (JqR N. S. VI 339—358): Die גַּמָּדִים Ez 27, 11 hält H. nach rabbinischer Tradition für Zwergvölker und stellt sie den Kaphtorim gleich. Die Höhlenwohnungen auf palästinischen Boden ließen ebenfalls auf eine kleinere Rasse schließen. Von einzelnen Zwergen wird vielfach Lv 21. 20 (דַּק) erklärt. Die rabbinische Überlieferung schildert die Hauptgegner des Judentums, Pharao und Nebukadnezar, als Zwerge. Auch die mittelalterliche jüdische Literatur kennt fabelhafte Nachrichten über Zwerge, die hauptsächlich dem Alexanderroman entstammen.

Kittel, R., *Das AT und unser Krieg.* 1. *Vom Kriege in Israel.* 2. *Die Bedeutung des AT für die Kriegsfrömmigkeit des deutschen Volkes* (54. Lp., Dörffling. *M* 1.—).

König, E., *Altisraels Dichtung in ihrer Stellung zu Politik und Krieg* (Reformation 1916, 33, 386—388).

Macartney, C. E., *The parables of the OT* (122. Philadelphia, Revell. $ —.75): In der Form von Predigten werden neun atl Parabeln behandelt (nach PrthR XIV 514 f).

Polz, A., O. S. B., *Der ägyptische Joseph und Daniel — zwei große Männer der Menschen- und Weltgeschichte* (Magazin f. volkstüml. Apologetik XIV 149—153 175—182): Gibt die biblische Erzählung von den beiden Männern erweiternd wieder mit gelegentlicher Polemik gegen kritische, moderne Geschichtschreibung im akatholischen und katholischen Lager.

Risberg, B., *Konjekturer till några ställen i de apokryfiska böckerna* (Eranos XV 25—38): S. BZ XIII 88 283. Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Sir 22, 13 ff; 42, 22; 43, 20 ff; 47, 23; 51, 10 f Jdt 3, 18 1 Makk 11, 38 2 Makk 1, 20 f; 8, 16 Or. Man. 5 f.

Samuel, S., *Bibel und Heldentum.* Fünf Kriegsvorlesungen, gehalten in den akademischen Kursen zu Essen im Winter-Semester 1914/15 (76. B. 1915, Lamm. *M* 1.—): Enthält die biblischen Helden in Wort und Bild, des Volkes Heldentum, tragisches Heldentum der Propheten und ihre Ideen vom ewigen Frieden, die geistige Rüstung der Helden, den Bibelgeist in der Menschheitsgeschichte und im deutschen Volke (nach DLz XXXVII 24. 1110).

Die Heiligen Schriften *des Alten Bundes,* hrsg. von N. J. Schlögl, O. Cist. III. *Die poetisch-didaktischen Bücher.* 2. Tl. *Das Buch Ijjob* (4⁰. XII, 50 u. *22. Lp., Orion-Verlag. *M* 5.—): Seit dem letzten Bericht über S.s Unternehmen (s. oben S. 87 f) ist ein neuer Band hinzugekommen. Ja wir erfahren nebenher (S. III), dafs auch der ganze I., III. und IV. Band druckfertig ist. Aufserdem stellt S. nach Vollendung dieser Prachtausgabe eine Volksausgabe in sichere Aussicht. Auch dieser Band enthält eine lebhafte Auseinandersetzung mit den neuesten Kritikern, die sich gegen die Metrik des Herausgebers gewendet haben. S. stellt neuerdings seine Grundregeln zusammen und erläutert sie mit neuen Beispielen. In der Einleitung zu Job erfahren wir, dafs vielleicht Jeremias das Buch als Trostschrift für sein Volk im Exil und unter der Fremdherrschaft verfafst habe. Auch in der sonst als Prosa gelesenen Rahmenerzählung skandiert S. wenigstens die Reden. Literarkritik will er nicht ausschliefsen. Wie er beim sog. Deuteroisaias spätere Einschübe annimmt, so finden wir auch hier Kap. 39 (V. 13—18); 40 (15—32); 41 aus inhaltlichen Gründen in den Anhang verwiesen. Das viel umstrittene Kap. 28 hält er dagegen für echt, ja für die Krone des 1. Teiles von Job. Elihu bringt er als Zeugen der Zwiegespräche zwischen Job und seinen Freunden mit dem Aufbau des Buches in Zusammenhang und weist ihm die Aufgabe zu, die positive Lösung des Problems, soweit sie menschlicherseits möglich ist, beizusteuern. Wie in den früheren Bänden, finden wir auch hier im Anschlufs an die sorgfältige Übersetzung eine Rechtfertigung der vorausgesetzten Textgestalt und kurze sachliche und sprachliche Erklärungen in den „Erläuterungen". — Zur Abwehr S.s gegen einen Kritiker im Vorwort zu Is vgl. Jetzinger, J., in ThprQ LXIX 373—375.

Schulte, W., *Die Gedankenwelt des Orients. Lebensweisheit und Weltanschauung der Dichter und Denker des Nahen und Fernen Ostens* (XII u. 279. B., Haude u. Spener. Geb. *M* 4.—): Berücksichtigt u. a. auch die Psalmen und die Lehrschriften des AT und die Targumim (S. 120—130).

2. Das AT und aufserbiblische Überlieferungen.

Eifsfeldt, O., *Altorientalische Symbolik und antike Symbolik überhaupt* (Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionsw. XXXI 4, 117—124): Referat über Prinz (s. oben S. 85).

Jeremias, A., *Das AT im Lichte des alten Orients.* 3. (deutsche) völlig neubearb. Aufl. (5. u. 6. Taus.). Mit 306 Abb. und 2 Karten nebst aus-

führlichen Motiv- und Sachregistern (XVI und 712. Lp., Hinrichs. *M* 18.50).

Nikel, J., *Das AT im Lichte der altorientalischen Forschungen. 5. Geschichte Israels vom Exil bis Christus* (BZF VIII 5/6: 72. Münster i. W., Aschendorff. *M* 1.—).

Vandervorst, J., *Israel et l'ancient Orient* (Brüssel, Dewit. *Fr* 10.—).

King, L. W., *Recent Babylonian research and its relation to Hebrew studies* (Church Quart. Rev. 1916 Jan.).

Böhl, F. M. T., *Mummu = Logos?* (OrLz XIX 265—268): Leitet es ab von אמה amû = reden, denken und planen, und stellt es mit dem Logos zusammen.

Spiegelberg, W., *Der Rabis Maia der El-Amarna-Tafeln in einer ägyptischen Inschrift* (ZA XXX 299 f): S. findet ihn auf der Statue eines ägyptischen Beamten unter Amenophis III., die sich im Britischen Museum befindet.

Noordtzij, A., *Een Babylonisch scheppings-epos?* (Geref. th. Tijdschr. 1916 Okt. 189—206).

Kyle, M. G., *Did the Babylonians give Israel the Sabbath* (The Sunday School Times LVIII [1916] 20, 311).

Van Ravesteyn, T. L. W., *God en Mensch in Babel en Bijbel* (ThSt XXXIV 1—38).

Langdon, S., *The Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of man* (Univ. of Pennsylvania, The Museum Journal V 3 [1914 Sept.] 142—144): S. oben S. 88.

Sayce, A. H., *The Garden of Eden and the Fall of man according to Sumerians* (ExpT XXVII 2 [1915 Nov.] 88—90).

Langdon, S. H., *The Sumerian epic of the fall of man* (ExpT XXVII 4 [1916 Jan.] 165—169).

Mowinckel, S., *Einige Bemerkungen zur Einreihung der Gilgamešfragmente* (ZA XXX 243—276).

Schorr, M., *Dwa nowe fragmenty kodeksu Hammurapi'ego [Zwei neue Fragmente des Kodex Hammurapi]* (Rocznik Oryentalistyczny [Archiv für Orientalistik] I 123—176). — Die neue polnische Zeitschrift ist durch Harrassowitz, Leipzig, zu beziehen und kostet 12 *Kr* (nach DLz XXXVII 26, 1195 f).

Knudtzon, J. A., *Zum sog. 2. Arzawa-Brief* (OrLz XIX 135—137). — *Ders.*, *Zum sog. 2. Arzawa-Brief (VAT 342). Nachtrag* (ebd. 138).

β) Der Pentateuch.

1. *Pentateuchkritik.*

Bönhoff, *Die mutmafsliche Grundgestalt der priesterlichen Geschichtsquelle im Hexateuch* (Stst XIV 290—311): Gegen Dahse (s. BZ XI 321) glaubt B. feststellen zu können, dafs P ehedem ein Geschichtswerk von organischer Einheit war, geschaffen von einer stark ausgeprägten, priesterlich interessierten Persönlichkeit, die wohl in Jerusalem zu Hause war.

Eichrodt, W., *Die Quellen der Genesis von neuem untersucht* (31. Beiheft z. ZatW: III u. 156. Giefsen, Töpelmann. *M* 5.60): Vgl. oben S. 89. E. beschränkt sich nicht blofs auf Eerdmans und seine Komposition der Gn (s. BZ VI 319), sondern zieht die ganze neuere Literatur über das literarkritische Problem der Gn nach Bedarf bei. Seine Untersuchungen zeichnen sich ebenso durch Gründlichkeit wie durch ruhige Sachlichkeit aus. Wiewohl er eine abgerundete Quellenscheidung der Gn als Resultat seiner Arbeit vorlegt, hält er dasselbe nicht für unumstöfslich, sondern will mehr durch Betonung anderer Gesichtspunkte zu weiterer Untersuchung den Anstofs geben. E. ist ein Vertreter jener Methode, die allein förderlich zu sein scheint: ohne Voreingenommenheit müssen die literarkritischen Anschauungen in der Pentateuchfrage einer Revision unterzogen werden. Dafs er dabei im wesentlichen Anhänger der Urkundenhypothese bleibt, kann dem Kenner neuerer Hypothesen, wie der Eerdmans

und der Dahses, nicht als ein Fehler erscheinen. Im übrigen will E. auch noch die übrigen Bücher des Pentateuchs bearbeiten und seine bisherigen Einzelresultate vervollständigen, um dann eine geschlossene Theorie über den Aufbau des Pentateuchs zu gewinnen.

Hoffmann, *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese.* 2. Heft (Beil. z. Jahresber. des Rabbinerseminars zu Berlin f. 1913/14 und 1914/15: IV u. 87. B., Poppelauer. *M* 2.—): S. BZ III 99.

Jirku, Die Gottesnamen in Gen. 2, 4b — 3, 24 (NkZ XXVII 457—465): יהוה אלהים ist nicht aus Quellen zusammengeflossen, sondern stellt einen eigenen Gottesnamen dar, der dem יהוה צבאות gleichsteht und als „Jahwe der himmlischen Wesen“ zu deuten ist.

McFadyen, J. E., The Mosaic origin of the Decalogue (Exp 1916 Febr. März): Der rituelle Dekalog, Ex 34, stammt aus nachmosaischer Zeit. Dagegen läſst sich im ethischen Dekalog, Ex 20 und Dt 5, nichts finden, was berechtigte, ihn Moses abzusprechen (nach BW XLVII 330 f). — Forts. des Artikels noch in den Heften bis August.

Naville, E., *The unity of Genesis* (Victoria Institute Transaction 1915 [21. Juni]: 28 S.).

Noble, F. P., Negative criticism of destructive critics (Bs LXXIII 396 bis 421): Ohne eingehendere Fachkenntnisse kritisiert N. die Wellhausensche Theorie, weil sie fälschlich vom MT als zuverlässiger Grundlage ausgeht, und weil sie mehrere Forderungen der Logik nicht erfüllt. Wenn N. die Wellhausensche Schule vergleicht mit dem deutschen Einmarsch in Belgien, dessen künftiges Scheitern ihr gleicherweise drohe, so scheint der Vergleich insofern zu stimmen, als solche Gegner wie N. die Wellhausensche Schule ebensowenig zu erschüttern vermögen als Deutschlands Heeresmacht in Belgien.

Wiener, H. M., Professor Lofthouse and the criticism of the Pentateuch (Bs LXXIII 214—260): S. oben S. 90. — Lofthouse steht beim 10. Bat. des Leicester-Reg. und schickt eine Mitteilung (Bs LXXIII 510), daſs er vor Ende des Krieges nicht antworten könne.

Vgl. Saadia (S. 263).

2. Auslegung der Genesis.

Feldmann, F., Propheten und Prophetisches in der Genesis (ThG VIII 304—308): Stellt kurz alles aus Gn zusammen, was als prophetische Persönlichkeit oder Mitteilung erscheint.

Patton, W. M., *Israel's account of the beginnings contained, in Genesis I—XI* (12⁰. XII u. 182. N. Y., The Pilgrim Press. $ 1.—): Steht durchweg auf Seite Wellhausens (nach Bs LXXIII 509).

Robbins, F. E., *The hexaemeral literature. A study of the Greek and Latin commentaries on Genesis* (V u. 104. Chicago 1912, Univ. Press): Vgl. BZ X 320.

Schmidt, H. W., *Die Schöpfungstage im Lichte der biblischen und naturwissenschaftlichen Forschungen.* Ein offenes Wort an jeden Bibelleser gerichtet (Lp., Dörffling. *M* —.70).

Ebeling, E., Die Erschaffung des Menschen bei den Babyloniern (ZdmG LXX 532—538): Veröffentlicht in „Religiöse Assurtexte I“ (s. oben S. 83) unter Nr 4. E. übersetzt die sumerische Kolumne.

Robertson, E. S., *The Bible's prose epic of Eve and her sons. The „J“ stories in Genesis* (Ld., Williams. 6 *s*).

Greijdanus, S., In Edens hof (Geref. theol. Tijdschr. 1916 Nov. 237—254).

Eberharter, A., Der Brudermord Kains im Lichte der ethnologischen und religionsgeschichtlichen Forschung. (Gn 4, 8—16.) (ThQ XCVIII 355—365): עָוֹן 4, 13 muſs im Sinne von „Sünde“, „Schuld“ genommen werden. Auch die religionsgeschichtlichen Forschungen ergeben, daſs am Anfang der Menschheitsgeschichte die Sünde als Beleidigung eines höchsten Wesens im Bewuſstsein der Menschen vorhanden sein konnte.

Martin, W. W., *Chronology of the Sethites* (Methodist Rev. Quarterly 1916 Apr.).

Sayce, A. H., *Archaeology of the book of Genesis* (ExpT XXVI 12 [1915 Sept.] 558—560; XXVII 3 [1915 Dez.] 136—138): S. oben S. 90.

Böhl, F. M. T., *Die Etymologie von „Babel", Genesis 11, 9* (ZatW XXXVI 110—113): Die Erzählung stammt aus einer babylonischen Vorlage mit dem Wortspiel: Babel — babâlu = wegtragen, wegtreiben. Der hebräische Schriftsteller ahmte das Wortspiel möglichst nach, indem er בָּבֶל mit בָּלַל = einrühren, vermischen, verwirren zusammenstellte.

Böhl, F. M. T., *Die Könige von Genesis 14* (ZatW XXXVI 65—73): Betont scharf die Unsicherheiten, welche der gebräuchlichen Datierung in die Hammurabizeit anhaften, um einen Versuch zu machen mit hettitischen Parallelen. Dabei müssen andere Schwierigkeiten in Kauf genommen werden. B. hält aber an einer geschichtlichen Grundlage fest und will auch die Melchisedechepisode als ursprünglichen Bestandteil festhalten.

Döller, J., *Biblische Miszellen.* IX. *Josef als Traumdeuter* (Korrespondenzbl. f. d. kath. Klerus Österreichs XXXV 9, 279—282): Stellt die Genauigkeit der Bibel in den archäologischen Angaben durch zahlreiche Belege fest.

3. Auslegung von Ex, Nm.

Wiener, H. M., *The date of the Exodus* (Bs 1916, 454—480): Geht von der Stele des Merenptah aus und nimmt an, daſs dort eine Niederlage Israels durch einen Vasallen Pharaos ausgesagt sei, und diese erlitt Israel bei seinem Versuch, ins Gelobte Land gegen Gottes Gebot einzudringen. Pitom, die Magazinstadt, ist unter Ramses II. von Israeliten erbaut, ebenso Ramses. Durch genaues Abwägen kommt W. auf das 2. Jahr des Merenptah als Jahr des Auszugs (ca. 1233—1223 v. Chr.). Dafür muſs W. aber die Gleichung Ḫabiri = Hebräer entschieden ablehnen. Ebenso wendet er sich auch gegen den zu späten Ansatz von Eerdmans (s. BZ VII 97), wofür er Zustimmung verdient.

Jécquier, G., *Le Sinaï et l'Exode* (RThPh 1916 Jan.-Apr. 16—25).

Kelley, W. V., *The desert of the Exodus* (Methodist Review 1916 März): Gibt einen Überblick über die Beschreibungen der Exoduswüste seit den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Auf die letzte Erforschung durch die britischen Offiziere Newcombe und Greig 1913/14 geht er etwas näher ein an der Hand ihres Werks: The Wilderness of Zion 1915. Das Klima war anscheinend nie anders als gegenwärtig (nach BW XLVII 405 f).

Moffatt, J., *Literary illustrations of the book of Numbers* (Exp 1915 Okt.).

Kennett, R. H., *Korah, Dathan and Abiram* (Interpreter 1916 Jan.). Vgl. Löw (S. 275).

γ) Die geschichtlichen Bücher (Jdc, Ruth, Sm, Rg, Esr, Neh, Est).

Herzog, *Chusan Rasathajim* (Schweiz. Kz 1916, 16, 135): Kusandaros Ath-dimu. — Dazu ***W.***, *Zum Artikel „Chusan Rasathajim" in Nr 16* (ebd. 17, 140). — Dazu ***Herzog***, *Nochmals Chusan Rasathajim* (ebd. 18, 151).

Krohn, A. E., *Debora* (32. Göttingen, Vandenhoeck. *M* —.50).

Haupt, P., *Samson and the ass's jaw* (JbL XXXIII 4 [1914 Dez.] 296 bis 298).

De Moor, J. C., *Ruth. Vier predikaties* (Kampen 1915, Kok).

König, E., *Zu I Sam 15, 22* (ZatW XXXVI 113—117): Der Gedanke „Gehorsam ist besser als Opfer" steht nicht im Widerspruch mit dem Verhalten des Samuel.

Caspari, W., *Eine Dodekapolis in 1. Sam. 30, 27—30* (OrLz XIX 173 bis 178 200—204).

Schröder, O., ספר *(2. Kön. 12, 5—13) und amêl sipiri* (OrLz XIX 228 bis 230): Erklärt den Titel als „k. Tempelbaukassen-Revisor" und ver-

gleicht ihn mit amêl sipiri, zu deuten als אִישׁ הַסֵּפֶר Mann des Buches, also sachlich identisch mit סֹפֵר. — Dazu *Niebuhr, C., Zu 2. Kön. 12, 5—13* (OrLz XIX 331): N. glaubt, daſs von gemünztem Golde die Rede sei, und verlegt die Stelle deshalb in die Nähe der Seleukidenzeit.

Connor, D., Did Uzzah die by lightning? (ExpT XXVII 6 [1916 März] 285 f).

Paffrath, T., O. F. M., Der starke Helfer (ThG VIII 289—294): Zeitgemäſse Erwägungen im Anschluſs an 4 Rg 18, 17 ff.

Mowinckel, S., *Statholderen Nehemia. Studier til den jødiske menighets historie og litteratur.* Første samling (XIV u. 217. Kristiania, Norli. *Kr* 7.—): 1. Josephus und das chronistische Nehemiabuch. Mit Howorth (s. BZ IV 328) hält M. 3 Esr für die echte LXX, deren Nehemiabuch er wiederherstellt. 2. Die Denkschrift des Nehemia. Sie setzt sich zusammen aus Neh 1 (ohne 5—11ª); 2, 1—20; 3, 33—38; 4, 2ᵇ 10 12ᵇ—17; 5; 6; 7, 1 3; 12, 30 f 37—40; 7, 4 f (7, 6—72 stammt aus Esr); 13, 10—14 4 f 7ᵇ—9 15—31. 3. Die geschichtliche Bedeutung Nehemias. Esr 4, 6—23 fällt in die Zeit des Kambyses. Zerubabel kehrte erst unter Darius nach Jerusalem zurück. Neh 8 hat mit der Einführung des Gesetzes nichts zu tun, da es schon ca. 500 abgeschlossen war. Esra wirkte nicht mit Nehemia zusammen, sondern trat nach ihm auf. Nehemias Rückkehr nach Persien und eine 2. Reise nach Jerusalem nimmt M. nicht an (nach ThLz XLI 23, 484 f).

Gunkel, H., *Esther.* Mit einem Plan im Text (Religionsgesch. Volksbücher II 19/20: 119. Tübingen, Mohr. *M* 1.—).

Wolff, M., Is het boek Esther historie of fictie? (Theol. Tijdschr. VIII [1916] 2/3, 75—120).

δ) Poetische und Lehrschriften.

1. Job. Pss.

Pfeiffer, R., *Le problème du livre du Job.* Thèse théol., Genf 1915 (92 S.).

Provence, S. M., The book of Job, an interpretation (Rev. and Expos. XIII [1916] 2, 201—213).

Palache, J. L., Drie plaatsen uit het Boek Job (Theol. Tijdschr. N. R. VIII [1916] 4/5, 347—356).

Hudal, A., Die Auslegung von Job 19, 25—27 in der katholischen Exegese (Kath 4. F. XVII 331—345): Geht die einzelnen Väter durch, soweit sie sich mit unserer Stelle befassen. Erst durch Hieronymus ist die eschatologische Erklärung gegenüber der Annahme, Job erhoffe nur Wiederherstellung seines früheren Glückszustandes, zur herrschenden in der Kirche geworden. Dogmatisch bindende Auslegung ist sie bis heute nicht geworden, wiewohl sie die Dogmatiker gewöhnlich vertreten.

Löhr, M., Job 28, 5 (OrLz XIX 178 f): במו־אש ist zu lesen. Es wurde wirklich hartes Gestein durch Feuer gelockert.

Gunkel, H., Ältere und neuere Psalmenforschungen (Die christl. Welt XXX 8, 142—151): Gruppiert die besprochenen Schriften nach sachlichen Gesichtspunkten: Textkritik, Metrik, Übersetzung, Literarkritik, worunter die Frage der Davidischen Herkunft der Pss zu verstehen ist, Erklärung, Gattungen der Pss, Beziehung zu fremden Literaturen, und weiſs manch treffende kurze Kritik anzubringen.

Schorr, M., Przyczynki do frazeologii psalmów biblijnych a babilońskich [Beiträge zur Phraseologie der biblischen und babylonischen Psalmen] (Rocznik Oryentalistyczny [Archiv für Orientalistik] I [Krakau 1914/5] 111—122).

Godwin, C. H. S., *The Anglican proper Psalms. Critical and exegetical notes on obscure and corrupt passages in the Hebrew text* (XVIII u. 88. Ld. 1915, Bell. 4 *s* 6 *d*).

Fillion, L. C., *The new Psalter.* Translated into English from the French (St. Louis, Herder. $ 1.50).

Hielscher, Helen H., *Songs of the son of Isai. A metrical arrangement of the Psalms of David* (Boston, Sherman. $ 1.50).

Knor, J. B., *Psalterium, kurze Erklärung der Psalmen und Cantica der Wochenoffizien des römischen Breviers für Kleriker und Ordensleute* (154. Limburg, Steffen. *M* 1.60).

Griese, F., *Psalmenklänge. Texte des Psalteriums, aus dem Hebräischen übersetzt und zu einheitlichen Gebeten zusammengestellt* (VIII u. 114. Paderborn, Bonifatius-Druckerei. *M* 1 50): 89 aus Psalmentexten zusammengestellte Gebete (nach ThG IX 69).

Peters, J. P., *Hebrew Psalmody* (Harvard theol. Rev. 1916 Jan.).

Zangenberg, L., *Die Psalmen deutsch. Aus dem Urtext in deutsche Liedform übertragen und für die deutsche Gegenwart erklärt.* 1. Auswahl (16⁰. 24. Dresden, Ungelenk. *M* —.25).

Meyer. W., O. F. M., *Die Psalmen des Priesters Betrachtungsbuch. Betrachtungen über den buchstäblichen und geistigen Sinn der Psalmen, für Priester bearbeitet.* I (XVI u. 286. Paderborn, Bonifatius-Druckerei. *M* 3.—): Enthält Ps 1—40. Zwei Bände sollen folgen.

Fisher, J., *Discourses on the Penitential Psalms.* II (St. Louis, Herder. 30 *cts*).

Hirsch, J., *Die Kriegspsalmen und die jüdische Volksseele.* Vortrag (S.-A. aus Freie jüd. Lehrerstimme V: 24. Frankf. a. M., Kauffmann. *M* —.80).

Rosenberg, J., *Der Weltkrieg im Spiegel des Psalmbuches.* Vortrag (18. B., Lamm. *M* —.60).

Hennen, *Der Psalm 44 als Osterhymnus* (Pb XXVIII 289—292): Exhortatorisch.

Bahr, H., *Ein altes Kriegslied* (Jüd. Literaturbl. XXXV 4, 163—165): Ps 46 (nach ThG VIII 355).

Döller, J., *Biblische Miszellen. X. „A daemonio meridiano" (Ps. 90 [91], 6)* (Korresp.-Blatt f. d. kath. Klerus Österreichs XXXV 19, 547 f): Weist auf verschiedene Volksanschauungen hin, welche der griechischen und lateinischen Wiedergabe zugrunde liegen.

Theis, *Psalm 110: Dixit Dominus Domino meo* (Pb 1916/17, 193—210 241—250): Rückt den Schwierigkeiten des Psalmes vor allem durch eine sorgfältige Textkritik zu Leibe. V. 3^a: עִמְּךָ נְדָבֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ „bei dir ist die Fürstenwürde am Tage deiner Geburt". V. 3^b בהררי קדש משחתיך למלך „auf den heiligen Bergen habe ich dich zum Könige gesalbt". Der Psalm ist messianisch und ein nach Inhalt und Form wohlgeordnetes und vollendetes Kunstwerk. Er besteht aus 15 Dreihebern, die sich nach Sinneseinheiten (Königtum, Priestertum und Richteramt des Messias) und nach Personenwechsel in 3 Strophen gliedern. Im 2. Artikel gibt T. den kritisch hergestellten Urtext mit Umschrift, deutscher und lateinischer Übersetzung und fügt einen eingehenden Sachkommentar an, der sich besonders durch das assyrisch-babylonische Auslegungsmaterial auszeichnet.

Jetzinger, F., *Die Wallfahrtslieder (Ps 119—133)* (ThprQ LXIX 319—338): Eine Übersetzung und kurzgefaſste Erklärung. Wo der lateinische Text den Grundgedanken nicht richtig wiedergibt, weicht J. davon ab.

Weir, T. H., *Psalm CXXI 1* (ExpT XXVII 2 [1915 Nov.] 90 f). — Dazu ***Kennedy, J.***, *Psalm CXXI 1* (ExpT XXVII 3 [1915 Dez.] 138 f). — ***Grey, H. G.***, and ***Whitley, W. T.***, *Psalm CXXI 1* (ExpT XXVII 4 [1916 Jan.] 185 f).

Vgl. Barnes (S. 270).

2. Koh.

Humbert, P., *Qohéleth.* Extrait de la RThPh (1915 Sept.—Okt.) (27. Lausanne): S. oben S. 94.

Berry, G. R., *The purpose of the book of Ecclesiastes* (Rev. and Exp. XIII 1 [1916 Jan.], 88—98).

Ackerman, H. C., *The problem of Ecclesiastes* (BW XLVIII 82—88): Glaubt einen logischen Aufbau in den Gedanken des Koh zu finden,

indem er הֶבֶל als Nichtigkeit der irdischen Dinge und עָמָל „Arbeit“ in moralischem Sinne faſst. Aber ein anderer niederer Begriff von Arbeit läuft doch nebenher.

ε) Die Propheten.

1. Allgemeines.

Cornill, C. H., *Der israelitische Prophetismus.* In 5 Vorträgen. 11. u. 12. Aufl. (183 mit 2 Taf. Straſsburg, Trübner. *M* 1.60).

Duhm, B., *Israels Propheten* (Lebensfragen. Schriften u. Reden. Herausgeber H. Weinel, 26: VIII u. 483. Tübingen, Mohr. *M* 6.—): Schon 1875 hat sich D. mit dem Prophetentum beschäftigt und eine noch heute verwertete „Theologie der Propheten“ herausgegeben. Nach mehr als 40 Jahren kehrt er zum gleichen Thema zurück, um es in einer Sammlung gemeinverständlicher Schriften in erweiterter Fassung neuerdings zu erörtern. Schon die „Theologie der Propheten“ stellte er „als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion“ dar. Hier hat er auf die Anfänge der israelitischen Geschichte zurückgegriffen und die prophetischen Gedanken läſst er nach vornehin in die Weltreligion des Christentums ausklingen. Das alte Prophetentum knüpft er an den Namen des Moses. Die Schriftpropheten treten uns in Gruppen entgegen, die sich nach Zeit und vorherrschenden prophetischen Gedanken enge berühren. Die weite Fassung des Themas macht es erklärlich, daſs auch die josianische Reform (Dt) eine Rolle dabei spielt. D. steht bekanntlich im Lager der kritischen Schule auf der äuſsersten Linken. Das macht sich auch hier in den zeitlichen Ansätzen für die prophetischen Schriften und in ihrer Schichtung geltend. So scheidet er nicht bloſs einen Deutero- und Tritojesaja, einen Deutero- und Tritosacharja, sondern sieht in den Liedern vom Gottesknecht eine selbständige Sammlung und verlegt auſser Dn eine Reihe von Bestandteilen älterer Prophetenschriften in die Spätzeit der Makkabäer. D. gibt Ergebnisse seiner Sonderstudien und verzichtet darum auf jedes gelehrte Beiwerk und auf jeden Versuch, seine selbständigen Thesen zu begründen und zu verteidigen. Das Werk stellt sich als Versuch dar, in groſszügigen Linien die Entwicklung der israelitischen Religion unter dem Einfluſs prophetischer Personen und Gedanken zu erklären und in gewählter Darstellung dem Leser ein geschlossenes Bild davon zu vermitteln.

Troeltsch, E., *Das Ethos der hebräischen Propheten* (Logos VI 1—28): Die Erklärung des Prophetismus vermag weder die anthropologisch-positivistische noch die transzendental-rationalistische Schule zu geben, sondern nur die Anschauung, daſs sich die historischen Voraussetzungen des Prophetentums zu eigenen, selbständigen Inhalten umgebildet haben, deren Folgen gänzlich über die Ursachen hinausgehen. Das bisher festgehaltene Gesetz der Entwicklung muſs ergänzt werden durch die Anerkennung, daſs die Wirkungen über die Ursachen und ihre Entfaltung hinaus zu neuen folgenreichen geistigen Welten werden können. Worauf dieses Überschieſsen der Wirkungen über die Ursachen zurückzuführen ist, untersucht T. nicht.

Torge, P., *Die Propheten in ihrer Bedeutung für die Gegenwart* (PrM XIX 397—412): Die Propheten erhoben den Nationalgott Jahwe zum Gott aller Völker und erklärten den Krieg mit einem solchen Gotte für vereinbar. Auch die ethischen Gedanken der Propheten bezieht T. auf die gegenwärtige Kriegszeit. Zum Schluſs hebt er ihre Verkündigung eines ewigen Friedens hervor.

Rothstein, J. W., *Die atl Prophetie und unsere Zeit* (Schluſs) (Ref. Kz 1916, 23, 177—184).

Cossmann, W., *Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den atl Propheten* (29. Beiheft z. ZatW: VIII u. 231. Gieſsen 1915, Töpelmann. *M* 7.—): In der Einleitung stellt C. die Elemente des Gerichtsgedankens

dar, die vor Amos bei J und E und bei Elias sich finden. Was die kanonischen Propheten zur Entwicklung beisteuern, führt er in doppelter Form vor. Zuerst geht er die einzelnen Prophetenschriften durch, sichert sie literarkritisch als Quellen, wobei er mehr einer zurückhaltenden Richtung huldigt, und bestimmt ihre Aussagen über das Wesen des göttlichen Gerichtes, seine Art, sein Objekt und Ziel. Dieses klar aufgebaute Schema des analytischen Teils macht einer zusammenfassenden Darstellung im 2. Teile Platz, wo die Entwicklungsmomente in der vorexilischen, exilischen und nachexilischen Zeit genau verfolgt werden, und innerhalb dieser gröfseren Zeitabschnitte weist C. jedem einzelnen Propheten seine Stellung zu, je nachdem er fördernd oder rückbildend auf die einzelnen Inhalte des Gerichtsgedankens eingewirkt hat. So hat z. B. Amos in Jahwe, dem Gerichtsherrn, eine absolut sittliche Macht an Stelle einer mehr naturhaften Auffassung erkennen gelehrt. Isaias hat aufser dem ganzen Volke mit Israel und Juda auch die Weltmächte einbezogen, Sophonias einem Weltgerichte in eigentlichem Sinne den Weg geebnet. Der Gerichtszweck geht von Strafe und Sühne aus und nimmt mehr und mehr auch eine Heilswirkung auf. Die Propheten der exilischen Zeit bedeuten in der Nationalisierung des Gerichtes anscheinend einen Rückschritt; sie haben aber das Völkergericht schärfer herausgearbeitet und für das eigene Volk den Heilsgedanken schärfer betont. Die nachexilische Zeit bringt neben der weitestgehenden Nationalisierung der religiösen Interessen doch das universellste Endgericht zu Tage und schafft Raum für ein persönliches, individuelles Verhältnis zum Endgericht und leitet somit auf die christliche Zeit über. C. bekundet in Erfassung und Darstellung dieses Themas hohen spekulativen Schwung und gibt ein klares und bestimmtes Bild, wie die verschiedenen durcheinander laufenden Gedankenreihen einer fortschreitenden religiösen Entwicklung dienen. Freilich wird man gut tun, bei diesem so klaren und geschlossenen Verlauf der Begriffsgeschichte einen Teil dem zuzuschreiben, dafs ein philosophisch geschultes modernes Auge die alten Quellen der israelitischen Prophetengeschichte aufgefafst und geistreiche Kombinationen die zerstreuten Fragmente aus der Religionsgeschichte des AT zu einem einheitlichen Ganzen verbunden haben. Das reiche verarbeitete Material und die gewandte Art des Verf., seine Auffassung selbständig und von herrschenden Ansichten unbeirrt zu begründen, vermehrt das Bedauern, dafs der Ruf zu den Fahnen die Anfertigung des beabsichtigten Registers nicht mehr zustande kommen liefs.

Rechmann, J., *So spricht der Herr der Heerscharen!* (87. Paderborn, Schöningh. *M* 1.—): Kurze Frühpredigten über die Sünde auf Grund der schönsten und wirkungsvollsten Stellen der Propheten (nach ThR XV 11/12, 277).

Friedländer, I., *The present position and the original form of the prophecy of eternal peace in Isaiah 2. 1—5 and Micah 4. 1—5* (JqR N. S. VI 405—413): Nicht blofs am Schlufs von Büchern suchte man einen versöhnenden, glückverheifsenden Ausklang zu erreichen, sondern auch beim Beginn von Unheilsprophetien strebte man durch Anordnung des Materials das gleiche an. So kamen diese beiden Stellen an die Spitze von ehemals selbständigen Prophetiensammlungen. Ihr Verhältnis zueinander ist folgendes: Is 2, 1—4 (wiederholt in Mich 4, 1—3) + Mich 4, 4 + Is 2, 5 + Mich 4, 5.

Vgl. Halévy (S. 260), Nötscher (S. 271).

2. Die großen Propheten (Is, Jer, Bar, Lam, Ez, Dn).

Löhr, M., *Jesaias-Studien.* I (ZatW XXXVI 74—80): Bringt zu 2, 6 bis 21; 3, 1—12ᵃ; 3, 16—4, 1; 5, 12 19 textkritische, literarkritische und metrische Anmerkungen bei.

McFadyen, J. E., *Isaiah and the war* (Exp 1916 März): Erörtert die Aussagen über den Krieg und seine Bedeutung für das Volksleben, die bei Is sich finden (nach BW XLVII 406 f).

Skinner, J., *The book of the prophet Isaiah, chaps. 1—39* (LXXXV u. 314. Cambridge 1915, Univ. Press. 3 *s*).

***Buhl, F.**, Zu Jes 1, 5* (ZatW XXXVI 117): Bringt eine sachliche Parallele zu על מה = worauf.

***Herrmann, J.**, Ein Widerschein ägyptischen Totenglaubens in Jes. 9, 1* (OrLz XIX 110—113): Nach Is 9, 1 erscheint dem Totenvolk ein grofses Licht. Das ist eine Anspielung auf die ägyptische Mythologie, wonach Rē beim Antritt seiner Nachtfahrt durch die Unterwelt dem Totenvolk erscheint.

***Daiches, S.**, An explanation of Isaiah 27. 8* (JqR N. S. VI 399—404): סאסא = assyr. sassu = rabb. כאסא = die Spitze der Kornähre. בְּשַׁלְּחָהּ = an ihrem sprossenden Stengel. הגה = klagen, heulen (vom Wind). Übersetzung: „An der Spitze seiner Kornähre, an ihrem spriefsenden Stengel nur strittest du mit ihm (zerstörtest du das Feld); Gott heulte mit seinem heftigen Wind (über das Feld) an dem Tage des Ostwindes.“ Nur der obere Teil geht zugrunde; das übrige bleibt erhalten.

Oesterley, W. O. E., *Studies in Isaiah 40—64* (192. Ld., Scott. 3 *s* 6 *d*).

Fischer, J., *Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht. Eine kritisch-exegetische Studie* (Atl Abhandlungen VI 4/5: VII u. 248. Münster i. W., Aschendorff): Das Thema bedeutet eine Vorarbeit für die Lösung des Ebed-Jahwe-Problems. Schon oft und von vielen Exegeten wurde die Ansicht vertreten, die Ebed-Jahwe-Stücke 42, 5—7; 49, 7—9; 50, 10—51, 8; 52, 13—53, 12 seien nachträglich in den sog. Deutero-Is eingefügt worden. Die Frage ist auf literarkritischem Wege zu lösen, und die Literarkritik der einschlägigen Stücke mufs hauptsächlich mit exegetischen Mitteln arbeiten. F. behandelt im 1. Teil die Komposition von Is 40—55 überhaupt ohne die Ebed-Jahwe-Stücke und findet darin einen geschlossenen Ideenkreis, in dem nichts vermifst wird. Der 2. Teil beschäftigt sich mit der Abgrenzung der einzelnen Ebed-Jahwe-Stücke und erweist darin einen Zyklus fortschreitender Weissagungen. Damit ist der Lösung der Hauptfrage vorgearbeitet: Wie verhalten sich die Perikopen zum umgebenden Teil des Prophetenbuches? Sie sind nach F. vom gleichen Verfasser wie Is 40—55 gedichtet, und zwar nach der Abfassung dieses Teils des Is und in der Absicht, eine Ergänzung zu Is 40—55 zu bilden.

***Van Hoonacker, A.**, The Servant of the Lord in Isaiah 40 ff* (Exp 1916 März).

***Zorell, F.**, S. J., Isaias 58* (ZkTh XL 398—402): Gibt dieses Kapitel metrisch in Umschrift und Übersetzung wieder.

Baumgartner, W., *Die Klagegedichte des Jeremia* (32. Beiheft zu ZatW: VIII u. 92. Giefsen 1917, Töpelmann. *M* 5.—): Die literarische Art des atl Schrifttums zu erforschen, hat erst die neueste Zeit sich zur Aufgabe gemacht. B.s Schrift zählt zu der Zahl solcher Arbeiten. Er untersucht die Klagegedichte in den Psalmen nach Art, Sprache und Inhalt. Er führt sie zurück auf Gegensätze in der Vergeltungslehre. Die vom Unglück betroffenen Psalmensänger wollten das allgemeine Schema: Unglück, darum Sünde, nicht auf sich anwenden lassen. Das Unglück sei nach den gebrauchten Ausdrücken körperliches Leiden, Krankheit gewesen. Da der Prophet Jeremias besonders reich an solchen Klagegedichten ist, so hatten mafsgebende kritische Exegeten die Unechtheit solcher Stücke erschlossen. Demgegenüber erweist B., dafs solche Stücke sich als prophetische Stücke kennzeichnen, also als echt jeremianisches Gut betrachtet werden müssen. Der Typus der Klagegedichte mufs also älter sein als Jeremias. Das gleiche entnimmt er der Geschichte der babylonisch-assyrischen und der ägyptischen Literatur. Für das Psalterium ergibt sich daraus, dafs die Psalmenliteratur vorexilisch sein kann, wenn auch die gegenwärtige Form von Psalmen immerhin Anzeichen späterer Entstehungszeit an sich tragen mag. Durchaus in wissenschaftlicher kritischer Methode bewandert, hat B. hier ein Werk im Sinne des Traditionalismus in gutem Sinne geschaffen. Es ist zu bedauern, dafs die katholische Exegese vielfach mit den übertriebenen Folgerungen der Kritik

auch gesunde kritische Methode abgelehnt hat. So mufs sie die Überwindung der radikalen Kritik mit den eigenen Grundsätzen anderen Kreisen überlassen, ohne selbst etwas Positives beitragen zu können. Trotz einiger Vorbehalte, z. B. in bezug auf die Erklärung des Prophetentums, seine Deutung der Krankheitstermini als wirkliche körperliche Zustände, ist B.s ehrlich und folgerichtig durchgeführte Untersuchung auch von konservativem Standpunkte zu begrüfsen und als zielbewufste Förderung unserer Erkenntnis der atl Literatur zu werten.

Sperber, J., *Zu Jer. 37, 12* (OrLz XIX 131f): לַחֲלֹק von assyr. ḫalâku entfliehen. „Und Jeremias ging aus Jerusalem, um nach dem Lande Benjamin zu gehen, um von dort zu entfliehen unter dem Volk."

Rosenthal, L. A., *Eine Sammlung von Kriegsliedern im Jeremia (50—51)* (Jüd. Literaturbl. XXXV 4, 147—163): Kurze Einleitung und Übersetzung (nach ThG VIII 355).

Harwell, R. R., *The principal versions of Baruch.* Diss. der Yale University (66 S. 1915).

Duff, A., *Date of book of Lamentations* (Interpreter 1916 Apr.).

Weismann, G., *Der Prophet Hesekiel* (Erläut. z. AT 7: 187. Calw, Vereinsbuchh. *M* 2.40).

Boutflower, C., *Historical value of Daniel V and VI* (JthSt XVII [1915 Okt.] 43—60).

Pflanzl, M., *Ein christliches Schriftstück im AT. Dan. 7* (Internat. kirchl. Zeitschr. N. F. VI 277—299): Tritt mit Hertlein (s. BZ VII 109) dafür ein, dafs das 4. Danielische Reich auf Rom zu deuten sei. Das kleine Horn fafst P. als Domitian, der zwar kein Judenverfolger, wohl aber ein Christenhasser war. Um die Ansicht aufstellen zu können, erklärt P. Dn 7 als christliches Schriftstück. Jüdisches enthalte das Kapitel nicht. Dn 7, 25 und 8 (das kleine Horn und die 3 Hörner vorher) findet P. bei Domitian gegeben. Apk 13 zeige, dafs man Dn 7 damals bei den Christen von Domitian verstanden habe. Schwerer tut sich P. bei dem Versuche, diese Hypothese auch mit der Überlieferungsgeschichte des Buches Dn und mit der atl Kanongeschichte in Einklang zu bringen.

Herzog, *Die Jahrwochen Daniels nach LXX* (Schweiz. Kz 1916, 48, 400): Zählt vom ersten Jahr des Kyrus 77 Jahrwochen = 539 Jahre und 62 Jahre und eine Jahrwoche nach der LXX und kommt so auf 70 n. Chr. Ein Redaktor nach 70 n. Chr. habe diese Änderung vorgenommen und so den Christen einen messianischen Beweis geraubt. Deshalb haben die Christen die LXX nach und nach verworfen und durch Theodotion ersetzt.

Vgl. Becker (S. 269).

3. *Die kleinen Propheten* (allg., Os, Joel, Am, Abd, Jon, Mich, Soph, Zach, Mal).

Procksch, O., *Die kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil* (Erläut. z. AT 6: 124. Calw, Vereinsbuchh. *M* 2.—).

Caspari, W., *War der Prophet Hosea eine geschichtliche Person?* (StKr 1916, 376—381): C. bejaht die Frage gegenüber Peisers Hosea (s. BZ XIII 93).

Herzog, F. A., *Joel als Pfingstprophet. (Text und antitypische Einstellung)* (Schweiz. Kz 1916, Nr 23f 25, 189f 197f 219—221).

Driver, S. R., *The books of Joel and Amos* (Cambridge Bible for schools and colleges: 251. Cambridge 1915, Univ. Press).

Daiches, S., *Amos VI 2* (ExpT XXVI 12 [1915 Sept.] 562f).

Herzog, *Gesicht Obadjahus* (Schweiz. Kz 1916, 16, 133—135): Übersetzung und Erklärung für die praktische Verwendung.

Dodson, T. H., *The book of Jonah* (18°. Ld., Soc. Prom. Christ. Knowledge. 1 *s*).

Stiglmayr, J., S. J., *Irenäus adv. haer. III 20 und die Darstellung des Jonas auf altchristlichen Denkmälern* (ThG VIII 294—296): Irenäus betrachtet den Jonas als Sinnbild des gefallenen Menschen.

Rösler, A., C. Ss. R., *Prophetenbilder. 2. Michäas* (ThprQ LXIX 231 bis 243): Vgl. oben S. 95 259.

Cornill, C. H., *Die Prophetie Zephanjas* (StKr 1916, 297—332): Ändert die Darlegung, die er in seiner Einleitung gegeben hat. Der rhythmische Aufbau setzt sich aus Achtzeilern und zwar durchgehends in der Kina-Strophe zusammen. An einer deutschen Übersetzung macht C. das erkenntlich und fügt einen eingehenden Kommentar an, der sich vorwiegend mit metrischen und literarkritischen Einzelheiten beschäftigt. Abgeschlossen im März 1915, gibt ein Anhang vom Juli 1915 eine neugewonnene Erkenntnis, 1, 15 f sei der eschatologischen Überarbeitung zuzuweisen.

Cornill, C., *Zu Zephanja 3, 13. Ein Nachtrag zu S. 329* (StKr 1916, 563): Liest וגם לא יעשו עולה. וגם übersetzt LXX überall in dem Dodekapropheton mit blofsem καί.

Rösler, A., C. Ss. R., *Prophetenbilder. 3. Zacharias* (ThprQ LXIX 467 bis 480): S. oben S. 95 259.

Barth, J., הַנִּצָּבָה *Sach 11, 16* (ZatW XXXVI 117—119): Ist von arab. نصب = krank sein abzuleiten.

Aalders, H. C., *Maleachi 2, 15* (Geref. theol. Tijdschr. XVI 555—559).

ζ) Die Apokryphen.

Hölscher, G., *Über die Entstehungszeit der „Himmelfahrt Moses“* (ZntW XVII 108—127 149—158): Ist der Ansicht, dafs das Buch aus der hadrianischen Verfolgungszeit zu begreifen sei, und will diese schon früher aufgestellte Behauptung besser begründen. Aus der wiederhergestellten Angabe 7, 1—2 erschliefst er 131 n. Chr. als Entstehungszeit des Apokryphons. Noch weitere Berechnungen und inhaltliche Anzeichen bestätigen diese Zahl.

Grosheide, F. W., *De Oden van Salomo I* (Geref. theol. Tijdschr. XVII 2 u. 3).

Smith, P., *The disciples of John and the Odes of Solomon* (The Monist XXV [1915] 2).

Vgl. Risberg S. 277).

München, Dezember 1916. **J. Göttsberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Pontificium Institutum Biblicum. In den Litterae Apostolicae vom 15. August 1916 „Cum Biblia sacra“ wird zuerst die Pflege des Bibelstudiums durch Leo XIII. und Pius X. rühmend erwähnt. Dann verfügt der Papst folgendes über das Bibelinstitut und die Beziehungen zwischen ihm, der Vulgatakommission und der Bibelkommission:

I. Ad Scripturae sacrae studia in Instituto Biblico ne admittantur, nisi qui ordinarium studiorum philosophiae et theologiae cursum confecerint.

II. Studiorum biblicorum curriculum tribus ibidem annis absolvatur, servata tradendarum disciplinarum ratione, quae, Nostro rei biblicae provehendae Consilio probata, ad hunc diem viguit; unoquoque autem exeunte anno, fiat, uti assolet, doctrinae experimentum.

III. Iis penitus abrogatis, quae continentur tum Litteris Apostolicis „Iucunda sane“ die XXII mensis martii an. MDCCCCXI et „Ad Pontificium Institutum Biblicum“ die II mensis iunii an. MDCCCCXII datis, tum aliis Litteris, quae huic voluntatis Nostrae significationi haud congruant, Instituto Biblico largimur, ut alumnis, qui facto periculo probati sint, post primum annum det litteras testimoniales legitimi adscensus, post alterum vero, academicum conferat baccalaureatus gradum.

IV. Litteris Apostolicis „Scripturae Sanctae“, die XXIII mensis februarii an. MDCCCCIV datis, derogantes, Instituto Biblico concedimus, ut discipulis, qui integrum ibidem studiorum curriculum confecerint, tentata eorum doctrina eademque probata, academicum in Sacra Scriptura prolytatus gradum, nomine tamen Pontificii Consilii Biblici, decernat.

V. Testimoniales Litterae et diplomata academicorum graduum, de quibus nn. III et IV sermo est, in eam sententiam edantur, quam Pontificium Consilium Biblicum antea probarit.

VI. Iudiciis, quibus in Instituto Biblico candidatorum ad prolytatum doctrina explorabitur, unus aliquis e consultoribus Pontificii Consilii Biblici, quem Cardinales e Consilio eodem delegerint, continenter intersit et suffragium ferat, ut ceteri.

VII. Quemvis academicum in Sacra Scriptura gradum conferri ne liceat nisi iis, quos legitime constet laurea sacrae theologiae potitos esse in aliquo athenaeo ab Apostolica Sede adprobato. Si quis autem eam lauream vel alium similem titulum est alibi consecutus, res ad Pontificium Consilium Biblicum iudicanda deferatur.

VIII. Ius laureae in Sacra Scriptura impertiendae uni esto Supremo Nostro rei biblicae provehendae Consilio, quod item perget ad experimentum admittere eos ad prolytatum candidatos, qui Sacrae Scripturae studiis extra Institutum Biblicum vacaverint.

IX. Nemini liceat suam periclitari doctrinam, laureae in Scriptura Sacra potiundae causa, nisi saltem biennio ante Prolyta renuntiatus sit, simulque vel rem biblicam docuerit vel aliquam de eadem lucubrationem ediderit.

X. Professores ordinarii Sacrae Scripturae in Instituto Biblico tradendae a Praeposito Generali Societatis Iesu, uti antehac, eligantur; accedat tamen Pontificii Consilii assensus.

XI. Tum Pontificium Consilium Vulgatae restituendae, tum Pontificium Institutum Biblicum, quotannis, ad Supremum Nostrum rei biblicae provehendae Consilium de opera et condicione sua deque rebus maioris momenti universis, scripto plene absoluteque referant (Acta S. Sedis VIII 305 ff).

Auf den **Index** der verbotenen Bücher wurden gesetzt: Salvatorelli ed E. Hühn, La Bibbia. Introduzione all' antico e al nuovo Testamento (L'Indagine moderna XIX: Mailand, Sandron); Rivista di scienza delle religioni (Rom 1916, Tip. del Senato).

Für semitische Philologie ist ein Ordinariat an der philosophischen Fakultät der Universität Innsbruck errichtet und dem a.o. Prof. A. Haffner übertragen worden.

Preisaufgaben: Preisaufgabe der philosophischen Fakultät an der Universität Münster für 1916: Das Verhältnis der Religion zum Kriege in Babylonien und Assyrien. — Preisaufgabe der ev.-theol. Fakultät an der Universität Münster für 1916: Der atl Vorsehungsglaube im Zusammenhang der vorchristlichen religionsgeschichtlichen Entwicklung. — Aus der Lackenbacherstiftung sind 1200 *Kr* für die beste Lösung der Preisfrage zu vergeben: De Israelitarum per desertum itinere. Termin: 15. Mai 1918 (Näheres s. ZkTh XLI 199 f). — Die Teylersche theologische Gesellschaft zu Haarlem wünscht bis zum 1. Januar 1919 eine Abhandlung über die Frage nach der Absolutheit des Christentums im Lichte der gegenwärtigen Religionswissenschaft (Preis: *F* 400 oder eine goldene Medaille im Wert von *F* 400).

Zu „Ein **Modell der alten Grabeskirche** in Jerusalem“ (s. oben S. 96) ist berichtigend nachzutragen, daß schon Dr E. Mader es entdeckt und photographiert hat. Prof. Dalman wird nach diesen Photographien den Fund veröffentlichen.

Personalia: † (13. Okt. 1915) Paul Schroeder, k. deutscher Generalkonsul a. D. in Jena, Förderer des Studiums der phönizischen Sprache und der Palästinaforschungen; J. A. Knudtzon, Prof. der semitischen Sprachen an der Universität Christiania; (31. Okt. 1916) Dr. Andreas Jansen, ehedem Prof. der atl Exegese und Kirchengeschichte am Priesterseminar zu Rijsenburg (Holland), zuletzt Pfarrer von Iutfaas. — W. Baumgartner hat sich an der Universität Marburg als Privatdozent für atl Theologie habilitiert.

Kleinigkeiten zur georgischen und armenischen Bibelübersetzung.

Von Prof. Dr Fr. Herklotz in Leitmeritz.

In den dankenswerten Mitteilungen zur georgischen Bibel (BZ XIV 97 ff) schenkt Seb. Euringer den beiden letzten Stichen der Beschwörung Hl 2, 7; 3, 5; 8, 4 nach der textkritischen Seite hin besondere Beachtung, da sie die vorliegende Gestalt der georgischen Übersetzung als Mischtext erkennen lassen. Leider übergeht der georgisch wieder aufgefundene Kommentar des Hippolytus zum Hl die in Rede stehenden Verse; indes versichert Bonwetsch (TU N. F. VIII 2, 17), dafs der Bibeltext der dem 10. Jahrh. angehörenden und aus Schatberd stammenden Hs dem des Athoskodex v. J. 978 entspreche, doch etwas jünger sei. Kataloge der georgischen Hss orientalischer Klöster bietet u. a., täuscht mich die Erinnerung nicht, auch mit Textauszügen, das dritte umfangreiche Heft von Tsagarelis „Nachrichten“, Petersburg 1894. Für das AT bleibt bis jetzt freilich im allgemeinen die Moskauer Ausgabe mit ihrer Wiederholung Tiflis 1884, abgesehen von einigen Psalterausgaben, der einzige georgische Bibeldruck, während für das NT aufser den bekannten unkritischen Drucken die Evangelienausgabe von Beneševič (Petersburg, Mt 1910, Mc 1912 in Kirchenschrift) nach 2 Hss von 913 und 995 in Betracht käme; daran reihen sich Kollationen Fr. Conybeares sowie einheimischer und russischer Gelehrten, endlich die der Textkritik vorläufig noch nicht zugänglichen Arbeiten H. Goussens und Th. Kluges. (Vgl. ersteren im Ochr N. F. VI 307 ff). Einen Bibeldruck Tiflis 1858 hatte vor einigen Jahren ein Leipziger Antiquar ausgeboten (578 SS.; kaum die

ganze Bibel, es wären denn die augenmordenden Typen gebraucht worden, die Brosset in verschiedenen Arbeiten z. T. verwendet).

Würdigen wir nochmals mit kurzem Blick die vorhin genannten Stellen des Hl, so führt die Vergleichung der beiden ersten Stichen für die armenische Version zu ähnlichem Schlusse, wie ihn Euringer in seiner Untersuchung für die georgische zog. Während nämlich die griechischen Übersetzungen, mit wenigen Ausnahmen das Hebräische mißverstehend, an allen Stellen (hier tritt außerdem 5, 8 hinzu) ἐν (ταις) δυναμεσιν (δυναμει) και ἐν (ταις) ἰσχυσεσιν (ἰσχυι) του ἀγρου (vgl. Field; über die Variante της χωρας unten) bieten, lautet der armenische Text 2, 7 *ի զօրութիւնս և յուժգնութիւնս անդաստանի*, dagegen 3, 5; 5, 8; 8, 4 *ի զօրութիւնս և ի հաստատութիւնս ագարակի*. Ferner steht dem immer wiederkehrenden ὥρκισα der LXX 2, 7 *երդմնեցուցանեմ*, sonst *երդմնեցուցից* gegenüber. So die Ausgabe Venedig 1860; die Zohrabs ist mir nicht zur Hand.

Gregor von Narek erklärt im Kommentare zum Hl nur den Wortlaut des Textes, wie ihn die gedruckte Bibel in 2, 7 aufweist, ihn auch an den anderen Stellen voraussetzend (vgl. die Ausgabe Venedig 1840 S. 323), nur die Verbalform weicht sowohl vom griechischen als auch vom armenischen Bibeltexte ab: 2, 7 Konjunkt. Aor.; 3, 5 Präs.; 5, 8; 8, 4 Aorist.

Des weiteren wird 2, 7 in einem angeblichen Hippolytus-Fragmente der Katene Wardans zitiert und gibt Bonwetsch a. a. O. 97 das entsprechende armenische Wort durch Vermittlung der russischen Übersetzung Marrs mit „Festungen“ wieder. Dies ließe vielleicht eher an *հաստատութիւն* als an *ուժգնութիւն* denken (vgl. *հաստ.* in Gn 1) und ergäbe so einen Zeugen für die andere LA des armenischen Bibeldruckes. Wenn E. Preuschen (ThLz 1897 Sp. 324) vermutete, daß die Hippolytus-Fragmente bei Wardan dem von Mösinger, Monum. syr. II S. 9 ff, veröffentlichten kompilatorischen Kommentare zum Hl entnommen seien, so trifft dies nicht ganz zu, obgleich augenfällige Berührungen statthaben; der Syrer

ist bedeutend kürzer und bringt z. B. in einer Randnote, was bei Wardan im Texte steht, fügt aber anderseits bei diesem fehlende Elemente hinzu, wie die Deutung des Feldes (Ackers) von der Welt, die sich bei Philo von Karpasia findet. Der syrische Kommentar scheint später mit Randbemerkungen ausgestattet worden zu sein, und es wäre möglich, dafs dabei auch armenische Quellen zu Rate gezogen worden wären, worauf etwa die Note vor 1. 1 deuten könnte ܟܠܬܐ ܠܦܘܩܡ ܐܡܪܐ gegenüber dem Texte ܟܠܬܐ ܐܡܪܐ ܘܦܘܢܝ، ܬܫܒ̈ܚܬܐ ܥܠ ܡܫܝܚܐ; vgl. die armenische Bibel Հարսնն ասէ gegenüber blofsem ἡ νυμφη ℵ A. Aus der deutschen Übersetzung des armenischen Kommentarfragmentes in der Berliner Ausgabe der Werke des Hippolytus I S. 364, 11 ist nichts zu erkennen, als dafs anscheinend im Armenischen abweichend von den übrigen Zeugen Hl 2, 7 der Singular steht („Macht, Gewalt“; vgl. die Quinta ἐν δυναμει και ἐν ἰσχυι = Syr. Hexapl.). Zu der betreffenden Berliner Hs s. Bonwetsch in TU a. a. O. 90.

Endlich käme ein handschriftlich erhaltener Kommentar zum Hl bei den Mechitaristen in Wien in Betracht, der, von den zwei Wardan-Hss daselbst allem nach verschieden, von Preuschen nur zweifelnd dem Origenes zugeeignet wird (mir nur aus der Notiz Preuschens ThLz 1897, 323 bekannt). Barhebraeus bietet nichts hierher Gehöriges.

Die Vergleichung dieser eng begrenzten Zahl von Zeugen bestätigt mithin die anderweitig bekannte Tatsache, dafs wir auch in der armenischen Bibelversion einen Mischtext vor uns haben, ohne dafs bei so schmalem Fundamente bestimmtere Aufstellungen gewagt werden dürften. An syrischen Einflufs ist an unseren Stellen nicht zu denken, auch ein solcher von seiten der Hexapla scheint ausgeschlossen. Wohl hat Aquila und die Quinta in 2, 7 (ein ἀλλος 8, 1) statt του ἀγρου der LXX της χωρας. Allein χωρα wird weder im AT noch im NT, soweit sich dies nach den Konkordanzen von Trommius (ich bin auf dieses ältere Werk angewiesen) und Bruder feststellen liefs, mit einem der beiden armenischen Wörter ագարակ oder անդաստան wiedergegeben, so dafs die LA Aquilas und der Quinta wohl nicht

in Erwägung kommt; auch würde sich bei Berücksichtigung Aquilas die Änderung kaum auf das gleichgültigere του ἀγρου beschränkt haben. Als Äquivalent von ἀγρος erscheint *ագարակ* gegen 80mal, *անդաստան* 17mal in der armenischen Bibel, letzteres auffallenderweise nur in den historischen Büchern des AT von Dt bis Neh und Mk 16, 12. Wir dürften demnach an den erwähnten Stellen des Hl zwei verschiedene Übersetzungen derselben griechischen Vorlage erblicken; einer derselben könnte unter der früheren Voraussetzung das Zitat in dem Fragmente bei Wardan angehören, während Gregor von Narek ausschliefslich der anderen folgt. Über die Varianten in den Formen von *երդմնեցուցանեմ* lassen sich ohne handschriftliche Studien haltbare Vermutungen kaum aufstellen.

Die im AT üblichen Ausdrücke für die Sündenvergebung und ihre Entsprechungen in der Septuaginta und Vulgata.

Von Dr A. Eberharter in Salzburg.

In dieser Zeitschrift VIII (1910) 346—349 hat J. Slabý die in der babylonischen Literatur vorkommenden Ausdrücke für die Sündenvergebung zusammengestellt, um zu zeigen, daſs der Babylonier auf Grund seiner buſsfertigen Gesinnung von der Gottheit nicht nur die Befreiung von der Sündenstrafe, sondern auch die Tilgung der Sünden erwartete. Wie stand es mit diesem Glauben in Altisrael? Im Hinblick auf die Überzeugung der Babylonier, daſs die Sünden nicht nur in ihrer Auswirkung, sondern in ihrer Wurzel, in der Sündenschuld selbst zunichte gemacht werden können, vorausgesetzt, daſs die Vorbedingungen hierfür vom Menschen geschaffen werden, ist man von vornherein geneigt anzunehmen, daſs die Althebräer nicht bloſs eine Nichtzurechnung, sondern eine wirkliche Tilgung der Schuld erhofften. Hierin wird man auch nicht getäuscht, wenn man die vielen Ausdrücke für die Sündenvergebung, welche die atl Literatur bietet, in Betracht zieht. Der Eindruck wird noch verstärkt durch die Art und Weise, wie dieselben in der Septuaginta und Vulgata wiedergegeben werden. Dabei muſs noch besonders betont werden, daſs die Übersetzer von keinem polemischen Motiv bei der Wiedergabe der betreffenden Ausdrücke geleitet wurden. Dies hat für die Gegenwart um so gröſseren Wert, da mancherseits wohl im Interesse einer liebgewonnenen Doktrin die Ansicht verteidigt wird, daſs die Althebräer an eine vollkommene Tilgung der Sündenschuld nicht dachten. So schreibt

K. Kautzsch[1]: „Bemerkenswert ist, daſs alle die zahlreichen Ausdrücke für Sündenvergebung nicht eine vollständige Vernichtung, sondern ein Übersehen, ein Unsichtbarmachen der Sünden hervorheben, so daſs sie das richterliche Auge Gottes nicht mehr zur Ahndung reizen. Das ist ja allerdings bildlich geredet, stimmt aber zur echt evangelischen Auffassung, nach der der Mensch nach wie vor ein armer Sünder bleibt, aber von Gott aus Gnaden für gerecht erklärt und damit dem Gerichte entnommen wird.“ F. Bennewitz[2] bemerkt: „Daſs die Sünde überhaupt beseitigt werden könne, ist im alten Israel nie gedacht worden.“ Um den Glauben der Althebräer an die Wahrheit der Sündenvergebung deutlicher hervortreten zu lassen, wählen wir nur jene Ausdrücke aus, welche als Epitheton irgendeine Bezeichnung für die Sünde, sei es als Subjekt, Objekt oder Präpositionalbestimmung bei sich haben. Der Übersicht halber halten wir uns an die Reihenfolge der atl Bücher, ohne auf die Stammesmodifikation des Verbums im Hebräischen Rücksicht zu nehmen.

Bei den Entsprechungen in der Septuaginta und Vulgata wird die Infinitivform des Zeitwortes gebraucht.

Jos 22, 17 הִטַּהֵר מֵעָוֹן, καθαρίζεσθαι ἀπὸ ἁμαρτήματος (Vulgata übersetzt hier frei, so daſs der ursprüngliche Wortlaut nicht klar zu erkennen ist).

Jer 33, 8 טַהֵר עֲוֹנֹב, καθαρίζειν ἀπὸ ἀδικιῶν, mundare ab iniquitate.

Ez 36, 25 טָהַר מִטֻּמְאָה וְגִלּוּל, καθαρίζεσθαι ἀπὸ ἀκαθαρσιῶν καὶ εἰδώλων, mundari ab inquinamentis et idolis.

Ez 36, 33 טַהֵר מֵעָוֹן, καθαρίζειν ἀπὸ ἀνομιῶν, mundare ab iniquitatibus.

Ps 50 (51), 4 טַהֵר מֵחַטָּאת, καθαρίζειν ἀπὸ ἁμαρτίας, mundare a peccato.

Job 14, 17 טָפַל עַל עָוֹן (die Sünde übertünchen), ἐπισημαίνεσθαι εἴ τι ἄκων παρέβην (die LXX geben hier einen anderen Sinn wieder), curare iniquitatem.

[1] Biblische Theologie des Alten Testamentes, Tübingen 1911, 244.
[2] Die Sünde im alten Israel, Leipzig 1907, 258.

Jer 4, 14 כַּבֵּס מֵרָעָה, ἀποπλύνειν ἀπὸ κακίας, lavare a malitia.

Ps 50 (51), 4 כַּבֵּס מֵעָוֹן, πλύνειν ἀπὸ ἀνομίας, lavare ab iniquitate.

Mich 7, 19 כָּבַשׁ עָוֹן (die Sünde unter die Füſse treten), καταδύειν (καταδύνειν) ἀδικίαν, peccatum projicere in profundum maris.

Ps 31 (32), 1 כְּסוּי חֲטָאָה, ἐπικαλύπτεσθαι ἁμαρτία, tegi peccatum.

Ps 84 (85), 3 כִּסָּה חַטָּאת, καλύπτειν ἁμαρτίαν, operire peccatum.

Prv 10, 12 כִּסָּה פֶּשַׁע, καλύπτειν φιλονεικοῦντας (LXX lasen statt פֶּשַׁע wohl ein anderes Wort), operire peccatum.

Prv 17, 9 כִּסָּה פֶּשַׁע, κρύπτειν ἀδίκημα, celare delictum.

Neh 3, 37 כִּסָּה עַל עָוֹן וְחַטָּאת, καλύπτειν ἀνομίαν, operire iniquitatem et peccatum.

Lv 5, 6 כִּפֵּר מֵחַטָּאת, ἐξιλάσκεσθαι περὶ ἁμαρτίας, orare pro peccato.

Lv 16, 34 כִּפֵּר מֵחַטָּאת, ἐξιλάσκεσθαι ἀπὸ ἁμαρτίας, orare pro peccato.

Nm 6, 11 כִּפֵּר מֵאֲשֶׁר חָטָא, ἐξιλάσκεσθαι, περὶ ὧν ἥμαρτε, deprecare pro eo.

Dt 21, 8 נִכַּפֵּר הַדָּם, ἐξιλάσκεσθαι αἷμα, auferre reatum sanguinis.

1 Sm 3, 14 יִתְכַּפֵּר עָוֹן, ἐξιλάσκεσθαι ἀδικίαν, expiare iniquitatem.

Is 6, 7 תְּכֻפַּר חַטָּאת, περικαθαρίζειν ἁμαρτίαν, auferre iniquitatem.

Is 22, 14 יְכֻפַּר עָוֹן, ἀφιέναι ἁμαρτίαν, dimittere iniquitatem.

Is 27, 9 יְכֻפַּר עָוֹן, ἀφαιρεῖν ἀνομίαν, dimittere iniquitatem.

Jer 18, 23 תְּכַפֵּר עַל עָוֹן, ἀθωοῦν ἀδικίαν, propitiari iniquitati.

Ps 64 (65), 4 תְּכַפֵּר פֶּשַׁע, ἱλάσκεσθαι ἀσέβειαν, propitiari iniquitati.

Ps 77 (78), 38 יְכַפֵּר עָוֹן, ἱλάσκεσθαι ἁμαρτίᾳ, propitium fieri peccatis.

Ps 78 (79), 9 כַּפֵּר עַל חַטָּאת, ἱλάσκεσθαι ἁμαρτίᾳ, propitium esse peccato.

Prv 16, 6 יְכֻפַּר עָוֺן, fehlt LXX, iniquitatem redimere.

Dn 9, 24 לְכַפֵּר עָוֺן, ἀπαλείφειν ἀδικίαν, delere iniquitatem.

Zach 3, 9 מוּשׁ עָוֺן = מִישׁ (bestreichen?, entfernen), ψηλαφᾶν ἀδικίαν, auferre iniquitatem.

Is 43, 25; 44, 22 Ps 50 (51), 3 מָחָה פֶּשַׁע, ἐξαλείφειν ἁμαρτίαν (Is 43, 25); ἀπαλείφειν ἀνομίαν (Is 44, 22); ἐξαλείφειν ἀνόμημα (Ps 50 [51], 3); delere iniquitatem.

Jer 18, 23 Ps 108 (109), 14 Neh 3, 37 מָחָה חַטָּאת, ἐξαλείφειν ἁμαρτίαν (Jer 18, 23 Ps 108 [109], 14; Neh 3, 37 fehlt); delere peccatum (Jer 18, 23 Ps 108 [109], 14); delere iniquitatem (Neh 3, 37 [4, 5]).

Ps 50 (51), 11 מָחָה עָוֺן, ἐξαλείφειν ἀνομίαν, delere iniquitatem.

Ps 38 (39), 9 הִצִּיל מִפֶּשַׁע, ῥύεσθαι ἀπὸ ἀνομίας, eruere ab iniquitate.

Ps 50 (51), 16 הִצִּיל מִדָּמִים, ῥύεσθαι ἐξ αἱμάτων, liberare de sanguinibus.

Nm 5, 31 נִקָּה מֵעָוֺן, ἀθῷον εἶναι ἀπὸ ἁμαρτίας, absque culpa esse.

Ps 18 (19), 13 נִקָּה מִנִּסְתָּרוֹת, καθαρίζειν ἐκ τῶν κρυφίων, ab occultis (delictis) mundare.

Ps 18 (19), 14 נִקָּה מִפֶּשַׁע, καθαρίζεσθαι ἀπὸ ἁμαρτίας, mundari a delicto.

Job 10, 14 נִקָּה מֵעָוֺן, ἀθῷον ποιεῖν ἀπὸ ἀνομίας, mundum esse pati ab iniquitate.

Gn 4, 13 נָשָׂא עָוֺן, ἀφιέναι ἁμαρτίαν, dimittere culpam.

Gn 50, 17 נָשָׂא פֶּשַׁע וְחַטָּאת, ἀφιέναι ἀδικίαν καὶ ἁμαρτίαν, oblivisci sceleris et peccati.

Gn 50, 17 נָשָׂא לְפֶשַׁע, δέχεσθαι ἀδικίαν, dimittere iniquitatem.

Ex 10, 17 נָשָׂא חַטָּאת, προσδέχεσθαι ἁμαρτίαν, dimittere peccatum.

Ex 23, 21 נָשָׂא לְפֶשַׁע, ὑποστέλλεσθαι (LXX setzen hier eine andere Lesart voraus), dimittere, cum peccaveris.

Ex 28, 38 (34) נָשָׂא עָוֺן, ἐξαιρεῖν ἁμαρτίαν, dimittere peccatum.

Ex 32, 32 (31) נָשָׂא חַטָּאת, ἀφιέναι ἁμαρτίαν, dimittere noxam.

Ex 34, 7 נָשָׂא עָוֺן וָפֶשַׁע וְחַטָּאת, ἀφαιρεῖν ἀνομίαν καὶ ἀδικίαν καὶ ἁμαρτίαν, auferre iniquitatem et scelera atque peccata.

Lv 10, 17 נָשָׂא עָוֹן, ἀφαιρεῖν ἁμαρτίαν, portare iniquitatem.

Nm 14, 18 נָשָׂא עָוֹן וָפֶשַׁע, ἀφαιρεῖν ἀνομίαν καὶ ἀδικίαν (καὶ ἁμαρτίαν), auferre iniquitatem et scelera.

Jos 24, 19 נָשָׂא פֶּשַׁע וְחַטָּאת, ἀνιέναι ἁμάρτημα καὶ ἀνόμημα, ignoscere sceleri et peccato.

1 Sm 15, 25 נָשָׂא חַטָּאת, αἴρειν ἁμάρτημα, portare iniquitatem.

1 Sm 25, 28 נָשָׂא פֶּשַׁע, ἀφιέναι ἁμαρτίαν, auferre iniquitatem.

Is 33, 24 נָשָׂא עָוֹן, ἀφιέναι ἁμαρτίαν, dimittere iniquitatem.

Os 14, 3 (2) נָשָׂא עָוֹן, λαμβάνειν ἀδικίαν, auferre iniquitatem.

Mich 7, 18 נָשָׂא עָוֹן, ἐξαίρειν ἀνομίαν, auferre iniquitatem.

Ps 24 (25), 18 נָשָׂא חַטָּאת, ἀφιέναι ἁμαρτίαν, dimittere delictum.

Ps 31 (32), 1 נָשָׂא פֶּשַׁע, ἀφιέναι ἀνομίαν, remittere iniquitatem.

Ps 31 (32), 5 נָשָׂא עָוֹן חַטָּאת, ἀφιέναι ἀσέβειαν τῆς καρδίας, remittere impietatem peccati.

Ps 84 (85), 3 נָשָׂא עָוֹן, ἀφιέναι ἀνομίαν, remittere iniquitatem.

Job 7, 21 נָשָׂא פֶּשַׁע, ποιεῖν λήθην τῆς ἀνομίας, tollere peccatum.

Is 6, 7 סוּר עָוֹן, περικαθαρίζειν ἁμαρτίαν, peccatum mundare.

Is 27, 9 הֵסִיר חַטָּאת, ἀφαιρεῖν ἁμαρτίαν, auferre peccatum.

Prv 27, 22 הֵסִיר אִוֶּלֶת, περιαιρεῖν ἀφροσύνην, auferre stultitiam.

Ex 34, 9 Nm 14, 19 f Jer 31, 34; 33, 8 Ps 24 (25), 11; 102 (103), 3 סָלַח לְעָוֹן, ἀφαιρεῖν ἁμαρτίαν (Ex 34, 9); ἀφιέναι ἁμαρτίαν (Nm 14, 19); ἵλεων εἶναι (Nm 14, 20); ἵλεων εἶναι ἀδικίᾳ (Jer 31, 34); οὐ μιμνήσκεσθαι ἁμαρτίας (Jer 33, 8); ἱλάσκεσθαι ἁμαρτίᾳ (Ps 24 [25], 11); εὐιλατεύειν ἀνομίᾳ (Ps 102 [103], 3); auferre iniquitatem (Ex 34, 9); dimittere peccatum (Nm 14, 19 f); propitiari iniquitati (Jer 31, 34 Ps 102 [103], 3); propitium esse iniquitati (Jer 33, 8); propitiari peccato (Ps 24 [25], 11).

3 Kg 8, 34 36 2 Chr 6, 25 27; 7, 14 סָלַח לְחַטָּאת, ἵλεων εἶναι ἁμαρτίᾳ, dimittere peccatum (3 Kg 8, 34 36 2 Chr 6, 27); propitiari peccato (2 Chr 6, 25); propitium esse peccato (2 Chr 7, 14).

3 Kg 8, 50 סָלַח לְפֶשַׁע, ἵλεων εἶναι ἁμαρτίᾳ, propitium esse peccato.

Lv 4. 20 26 35; 5, 10 13; 19. 22 נִסְלַח חַטָּאת, ἀφίεσθαι ἁμαρτία, propitium esse (Lv 4, 20), dimitti peccatum (Lv 4, 26 35; 5, 10; 19, 22); expiare (Lv 5, 13).

Lv 5. 18 Nm 15, 25 f 28 נִסְלַח שְׁגָגָה, ἀφίεσθαι ἄγνοια (Lv 5. 18): ἀφίεσθαι ἀκούσιον (Nm 5. 25 f); (Nm 15, 28 fehlt in LXX); dimitti peccatum, quia nesciens fecerit (Lv 5, 18); dimitti peccatum, quoniam non sponte peccaverunt (Nm 15, 25); dimitti culpa per ignorantiam (Nm 15, 26); dimitti, quod inscia peccaverit anima (Nm 15, 28).

Lv 5, 16 26 נִסְלַח אָשָׁם, ἀφίεσθαι πλημμέλεια (Lv 5, 16); ἀφίεσθαι περὶ ὧν ἐπλημμέλησε (Lv 6, 7); dimitti delictum (Lv 5, 16; 6, 7).

Ps 50 (51). 11 הִסְתִּיר פָּנֶה מֵחֵטְא, ἀποστρέφειν πρόσωπον ἀπὸ ἁμαρτίας, avertere faciem a peccato.

2 Sm 12. 13 הֶעֱבִיר חַטָּאת, παραβιβάζειν ἁμάρτημα, transferre peccatum.

2 Sm 24, 10 Zach 3, 4 Job 7, 21 הֶעֱבִיר עָוֹן, παραβιβάζειν ἀνομίαν (2 Sm 24. 10 Zach 3, 4); ποιεῖν καθαρισμὸν τῆς ἁμαρτίας (Job 7, 21); transferre iniquitatem (2 Sm 24, 10); auferre iniquitatem (Zach 3, 4 Job 7, 21).

Sir 47. 11 הֶעֱבִיר פֶּשַׁע, ἀφαιρεῖν ἁμαρτίαν (47, 13 purgare peccatum).

Mich 7, 18 Prv 19, 11 עָבַר עַל פֶּשַׁע, ὑπερβαίνειν ἀσέβειαν (Mich 7. 18); ἐπέρχεσθαι παρανόμοις (Prv 19, 11), transire peccatum (Mich 7, 18); iniqua praetergredi (Prv 19, 11).

Ps 129 (130), 8 פָּדָה מֵעָוֹן, λυτροῦν ἐξ ἀνομίας, redimere ex iniquitate.

Lv 16, 19 קִדֵּשׁ מִטֻּמְאָה, ἁγιάζειν ἀπὸ ἀκαθαρσίας, sanctificare ab immunditia.

Is 1, 16 רָחַץ רֹעַ, λούειν πονηρίαν, lavari.

Jer 3. 22 רָפָא מְשׁוּבָה, ἰᾶσθαι σύντριμμα, sanare aversionem.

Os 14, 5 רָפָא מְשׁוּבָה, ἰᾶσθαι κατοικίαν (LXX lasen anders), sanare contritionem.

Is 40. 2 נִרְצָה עָוֹן, λύεσθαι ἁμαρτία, dimitti iniquitas.

Is 38. 17 הִשְׁלִיךְ חֵטְא אַחֲרֵי גֵו, ἀποῤῥίπτειν ὀπίσω ἁμαρτίαν, projicere post tergum peccatum.

Mich 7, 19 הִשְׁלִיךְ חַטָּאת בִּמְצֻלוֹת יָם. ἀποῤῥίπτειν ἁμαρτίαν εἰς τὰ βάθη τῆς θαλάσσης. projicere peccatum in profundum maris.

Is 64, 8 לֹא זָכַר עָוֹן. οὐ μιμνήσκεσθαι ἁμαρτίας, non meminisse iniquitatis.

Ps 24 (25). 7 לֹא זָכַר חַטָּאת וָפֶשַׁע. οὐ μιμνήσκεσθαι ἁμαρτίας καὶ ἀγνοίας, non meminisse delicti et ignorantiae.

Ps 31 (32). 2 לֹא חָשַׁב עָוֹן. οὐ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν, non imputare peccatum.

Aus dem voranstehenden Verzeichnis der Ausdrücke für die Sündenvergebung können für die Anschauung, dafs es sich hierbei nicht um die Tilgung der Sündenschuld, sondern lediglich um die Unsichtbarmachung der Sünden handelte, nach dem Urtexte angeführt werden: מִישׁ = מוּשׁ, כָּבַשׁ. כִּפֵּר. כָּסָה, טָפַל, לֹא חָשַׁב, לֹא זָכַר, הִשְׁלִיךְ. עָבַר, הִמְתִּיר פָּנָה. Für die Aussöhnung des Sünders mit Gott auf Grund der Aufhebung der Sündenschuld kommen schon der Wortbedeutung nach in Betracht: רָצָה, רָפָה, רָחַץ, פָּדָה, סָלַח, סוּר, נָשָׂא. נָקָה, מָחָה, כָּבַס. טָהַר. Ein einfacher Vergleich zeigt klar und deutlich, dafs die Ausdrücke für Aufhebung der Schuld in gröfserer Anzahl begegnen. Hierbei sind noch zwei Momente besonders zu beachten: sämtliche Ausdrücke, welche die Unsichtbarmachung der Sünde bezeichnen, kommen, abgesehen von כָּסָה, עָבַר und כִּפֵּר nur einmal oder zweimal vor; dazu sind die Bedeutungen von טָפַל und מִישׁ = מוּשׁ in Verbindung mit dem Worte „Sünde“ nicht ganz sicher in der einen oder der anderen Richtung festzustellen, während die Ausdrücke, welche zweifelsohne die Tilgung der Sündenschuld bezeichnen, numerisch überwiegen. Es sei nur an סָלַח. נָשָׂא. מָחָה erinnert. Noch günstiger gestaltet sich das Verhältnis, wenn wir die alten Übersetzungen zu Rate ziehen. In der LXX können für die Unsichtbarmachung der Sünde blofs die Ausdrücke: ἀποῤῥίπτειν, ἀποστρέφειν πρόσωπον, ἐπικαλύπτειν, καλύπτειν, κρύπτειν, ἐπέρχεσθαι, παραβιβάζειν, ὑπερβαίνειν, ψηλαφᾶν, οὐ μιμνήσκεσθαι, οὐ λογίζεσθαι angeführt werden, während die Tilgung der Sündenschuld ausgedrückt wird durch: ἁγιάζειν, αἴρειν, ἐξαίρειν, ἀθωοῦν, ἀθῷον ποιεῖν, ἀθῷον εἶναι, ἀνιέναι, ἀφιέναι, ἀποπλύνειν, πλύνειν, ἀφαιρεῖν,

ἐξαιρεῖν, περιαιρεῖν, ἀπαλείφειν, ἐξαλείφειν, δέχεσθαι, προσδέχεσθαι, ἰᾶσθαι, εὐιλατεύειν, ἱλάσκεσθαι, ἐξιλάσκεσθαι, ἵλεων εἶναι, καθαρίζειν, περικαθαρίζειν, καταδύειν, λούειν, λύειν, λυτροῦν, ποιεῖν λήθην ἁμαρτίας, ποιεῖν καθαρισμὸν ἁμαρτίας. Wie in der LXX, so überwiegen auch in der Vulgata weitaus die Ausdrücke, welche die wirkliche Hinwegnahme der Schuld bezeichnen. Für die Zudeckung der Schuld können in der Vulgata nur die Ausdrücke „tegere, operire, celare, avertere faciem, transire, praetergredi, projicere post tergum, in profundum maris, non meminisse, non imputare“, die verhältnismäfsig an wenigen Stellen vorkommen, geltend gemacht werden, während für die gegenteilige Auffassung „absque culpa esse, auferre, curare, delere, dimittere, eruere, expiare, ignoscere, lavare, liberare, mundare, mundum esse pati, oblivisci, portare, purgare, propitiari, propitium esse, propitium fieri, redimere, remittere, sanare, tollere“ vorkommen. Man mufs sich wundern, wie die atl Schriftsteller, auch wenn man nur den Urtext allein in Betracht zieht, die Worte wechseln, um dem Gedanken der Sündentilgung Ausdruck zu verleihen. Bei den Ausdrücken, welche weniger genau die Tilgung der Schuld ins Auge fassen, ist dann noch zu beachten, dafs sie im Kontexte zumeist keinen Zweifel darüber lassen, dafs es sich nicht blofs um ein Zudecken der Schuld, ein Vorübergehen an der Schuld usw. handelt, sondern um eine wirkliche Hinwegnahme derselben. Daher stehen öfter die Ausdrücke, welche die Sündenvergebung genauer bezeichnen, im parallelen Redeglied, das wohl den Zweck verfolgt, eine irrige Anschauung hintanzuhalten. Endlich ist nicht zu übersehen, dafs die bildliche Redeweise, deren sich die biblischen Schriftsteller oft bedienten, im Milieu der Zeit leicht richtig verstanden wurden, während ebendiese für die Folgezeit einer irrtümlichen Auslegung Raum gewähren konnte. Wenn man alle die Stellen, welche das Alte Testament für die Wiederversöhnung des Menschen mit Gott bietet, ohne Voreingenommenheit prüft, so kann nicht der geringste Zweifel darüber aufkommen, dafs die Idee der Sündentilgung eine im atl Bundesvolk verkündete und geglaubte Lehre gewesen ist.

Der Turmbau von Babel Gn 11, 1—9.

Von Prof. V. Zapletal O. Pr. in Freiburg (Schweiz).

11, 1 וַיְהִי כָל־הָאָרֶץ   שָׂפָה אֶחָת
וּדְבָרִים אֲחָדִים[:]   2 [וַיְהִי] בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם
וַיִּמְצְאוּ בִקְעָה   בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר
וַיֵּשְׁבוּ שָׁם: 3 וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ
הָבָה נִלְבְּנָה לְבֵנִים   וְנִשְׂרְפָה לִשְׂרֵפָה
וַתְּהִי לָהֶם   הַלְּבֵנָה לְאָבֶן
וְהַחֵמָר הָיָה   לָהֶם לַחֹמֶר:
4 וַיֹּאמְרוּ [הָבָה] | נִבְנֶה־לָּנוּ   עִיר וּמִגְדָּל
וְרֹאשׁוֹ בַשָּׁמַיִם   וְנַעֲשֶׂה־לָּנוּ שֵׁם
פֶּן־נָפוּץ   עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ:
5 וַיֵּרֶד יַהְוֶה   לִרְאֹת אֶת־הָעִיר
וְאֶת־הַמִּגְדָּל   [אֲשֶׁר בָּנוּ] בְּנֵי הָאָדָם:
6 וַיֹּאמֶר יַהְוֶה   הֵן עַם אֶחָד
וְשָׂפָה אַחַת לְכֻלָּם   וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת   3 + 3
וְעַתָּה לֹא־יִבָּצֵר מֵהֶם   כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת: 3 + 3
7 הָבָה נֵרְדָה וְנָבְלָה   שָׁם שְׂפָתָם
אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ   אִישׁ שְׂפַת רֵעֵהוּ:
8 וַיָּפֶץ יַהְוֶה   אֹתָם מִשָּׁם
[עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ]
וַיַּחְדְּלוּ לִבְנֹת   הָעִיר (וְהַמִּגְדָּל):
9 עַל־כֵּן קָרָא   שְׁמָהּ בָּבֶל
כִּי־שָׁם בָּלַל יַהְוֶה   שְׂפַת כָּל־הָאָרֶץ   3 + 2
וּמִשָּׁם הֱפִיצָם יַהְוֶה   עַל־פְּנֵי כָּל־הָאָרֶץ: 3 + 2

Die Analyse der Perikope und die beigegebenen Akzentzeichen ermöglichen es auch denen, die keine eigenen Studien

über die hebr. Metrik angestellt haben, den Rhythmus der Erzählung zu erkennen. Es wird dabei nichts Zusammengehöriges getrennt und nichts Getrenntes zusammengezogen. — Das וַיְהִי in V. 2 ist eine Dittographie aus V. 1 oder ein Einschub, wie er sonst öfters vorkommt. Das Pasek der Massoreten in V. 4 kann andeuten, dafs הָבָה nicht ursprünglich ist. Die Massoreten mögen darin recht haben; denn das Beibehalten des Wortes würde vier Silben ohne Hebung ergeben. Wenn es aber jemand mit aller Gewalt beibehalten will, kann er es tun, nur mufs er das Wort ohne Hebung lesen; vgl. dasselbe Wort in V. 3 und 7, wo es ebenfalls ohne Hebung ist. אֲשֶׁר בָּנוּ in V. 5 kann eine Dittographie des folgenden בְּנֵי sein; אֲשֶׁר wäre erst nachträglich dazugekommen. Aber auch hier kann man es, wenn man absolut will, beibehalten; nur mufs man es dann zum ersten Stichus ziehen und וְהַמִּגְדָּל für וְאֶת־הַמִּגְדָּל lesen. In V. 8 ist עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ isoliert. Ich halte es für eine Dittographie, da der Ausdruck auch V. 4 und 9 steht. Ein zweimaliges Vorkommen desselben in einem so kleinen Stück kann wahrlich genügen. Aber metrisch ist es zweihebig, wie die vorausgehenden und nachfolgenden Stichen. Das וְהַמִּגְדָּל in V. 8 ist aus der griechischen Übersetzung eingesetzt.

Nun zur Hauptsache. H. Gunkel (Genesis³ S. 92ff) hat die Behauptung aufgestellt, dafs in der Erzählung zwei Quellen fliefsen. Die eine Quelle habe von der Stadt gesprochen und die andere vom Turm; die Stadtrezension erkläre die Sprachenverwirrung, die Turmgeschichte die Zerstreuung der Menschen über die Erde. Auf verschiedene Quellen führe, dafs Jahwe nach V. 5 auf die Erde herabsteigt, um Turm und Stadt zu besehen, wonach also die folgende Rede Jahwes (V. 6f) auf Erden gesprochen ist; aber in dieser Rede (in V. 7) steht „wir wollen hinab“, welches voraussetzt, dafs Jahwe im Himmel, noch nicht auf Erden ist. Nach der einen Quelle sei also Jahwe vom Himmel herabgefahren, um sich über die Werke der Menschen zu orientieren (V. 5), nach der anderen, um ihre Werke zu vereiteln (V. 7). Auf doppelten Faden führe

ferner der doppelte Zweck des Bauwerkes: 1. es soll den Menschen einen Namen. d. h. Ruhm verschaffen; 2. es soll ihnen helfen, daſs sie sich nicht zerstreuen. Auch die beiden Angaben in V. 8: 1. „Jahwe zerstreute sie über die ganze Erde“, 2. „sie hörten auf, die Stadt zu bauen“ bilden nach Gunkel keinen guten Zusammenhang: „denn daſs die Menschheit, wenn sie bereits über die ganze Erde zerstreut ist, nicht mehr eine Stadt bauen kann, ist ja selbstverständlich“. Ebenso sei aufzufassen in V. 9: Jahwe verwirrte dort die Sprache, und: Jahwe zerstreute von dort die Menschheit. Auch die Angaben über das Material des Bauwerks scheinen Gunkel doppelte zu sein wie die beiden Bauwerke: Stadt und Turm.

Gunkel konnte (S. 94) anführen, daſs der von ihm vorgetragenen Quellenscheidung bereits J. Böhmer, Haller, Meinhold, Erbt, Cheyne zustimmen. Seitdem haben sich dafür ebenfalls J. Skinner (A critical and exegetical Commentary on Genesis, Edinburgh 1910, 223 ff) und O. Procksch (Die Genesis, Leipzig 1913, 82 ff) ausgesprochen.

Bei dieser Quellenscheidung ist die Metrik gar nicht zu Rate gezogen worden. Procksch schreibt zwar, im Banne der Sieversschen Metrik stehend, die schon so viel Unheil angerichtet hat, zu Anfang seiner Erklärung, wie wenn es ein Glaubensartikel wäre: „Siebener“. Aber wären es durchgängig Siebener, warum sie dann unter zwei Quellen zerreiſsen? Das müſste doch besser begründet werden. Übrigens ist darin kein einziger Siebener, d. h. kein Vers mit sieben Hebungen.

Die obige Analyse veranschaulicht die Metrik der Erzählung; diese besteht aus Distichen von 2 + 2 Hebungen, nur in V. 6 sind zwei Disticha von 3 + 3 Hebungen und in V. 9 zwei Disticha von 3 + 2 Hebungen. Die zwei letzteren Distichen braucht man wegen des abweichenden Metrums nicht einer zweiten Quelle zuzuweisen; denn es wird darin der Name von Babel erklärt und die Erklärung kann eine Art Zitat oder sprichwörtliche Redensart sein (vgl. dazu V. Zapletal, De Poesi Hebraeorum[2] 34). Nur die zwei sechshebigen Distichen in V. 6 stammen literarisch von anderswoher, lassen

aber keineswegs darauf schliefsen, dafs zwei inhaltlich so verschiedene Rezensionen, wie sie Gunkel unterscheidet, bestanden hätten.

Von den von Gunkel aus dem Inhalt vorgebrachten Argumenten für die Quellenscheidung verdient nur eines Beachtung: dafs Jahwe in V. 5 bereits vom Himmel „herabgestiegen ist“ (וַיֵּרֶד), um die Stadt zu sehen, und trotzdem in V. 7 noch spricht: „lafst uns herabsteigen“ (נֵרְדָה). Nach Sievers (II 258) und Eerdmans (S. 76) ist Jahwe zuerst auf Sehweite herabgestiegen, dann aber vollends; nach Stade (Bibl. Theol. S. 243) ist Jahwe, nachdem er die Stadt besehen hat, in den Himmel zurückgekehrt und hat hier die fraglichen Worte gesprochen. Möglich ist auch die folgende Erklärung: נֵרְדָה in V. 7 hat in Bezug auf Jahwe keine viel verschiedenere Bedeutung als das vorausgehende הָבָה „wohlan“. Wie das Verbum קוּם oft nur die Handlung einführt und keine selbständige Bedeutung hat (vgl. z. B. Ex 2, 17, wo Mose zuerst doch nicht am Brunnen gesessen und dann aufgestanden ist) oder nur „sich an etwas machen“ bedeutet (vgl. Neh 2, 18 20 Nm 11, 32), so kann das Wort יָרַד, von Gott ausgesagt, bedeuten „sich daran machen“. Der Plural mit dem He cohortativum (נֵרְדָה) kann diese Annahme nur bekräftigen.

Ps 15 (16). 5: Tu es, qui *restitues* hereditatem meam mihi?

Von Dr theol. et phil. Arthur Allgeier, Privatdozent, Freiburg i. Br.

J. Knabenbauer erklärt *restitues* in seinem Psalmenkommentar (1912) so: *cum Deus sit possessio, hereditas, pars piorum, haec pars iis datur seu statuitur, si bonorum divinorum participes reddantur.* Ähnliche Auslegungen lassen sich in großer Zahl anführen. Für den ursprünglichen Sinn der Psalmstelle beweist natürlich eine Exegese, welche auf der Etymologie eines Übersetzungswortes ruht, nichts. *Restitues* ist eine möglichst genaue wörtliche Wiedergabe von LXX: σὺ εἶ ὁ ἀποκαθιστῶν τὴν κληρονομίαν μου ἐμοί. Im Hebräischen lautet der Halbvers: אַתָּה תּוֹמִיךְ גּוֹרָלִי׃. תּוֹמִיךְ bildet eine crux interpretum.

Auf verschiedene Weise ist die Lösung versucht worden.

1. So, wie die Form im massoretischen Texte steht, wird man sie als *Hi.* √ימך ansprechen. Indessen ist die Wurzel im Hebräischen nicht belegt. F. B. Köster, Die Psalmen nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt (1837), hat entsprechend טוב || יטב auf מוך = *sinken* hingewiesen und מוך *Hi.* gleichsetzen wollen = הִפִּיל; vgl. Ps 22, 19. Diese Beziehung scheitert nicht daran, daſs innerhalb desselben Verses Gott selbst das erloste Eigentum ist, wie J. Olshausen, Die Psalmen (1853), eingewandt hat, sondern einfach daran, daſs der Schluſs sprachlich unzulässig ist. Einmal sind bei aller Verwandtschaft die Bedeutungsnuancen der schwachen Stämme zuweilen sehr verschieden; vgl. בוז und בזה [1]. Sodann erscheint

---

[1] Über das Spiel der schwachen Stämme s. Friedrich Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum AT, Leipzig 1886, und jetzt den Vortrag über Philologische Forderungen an die hebräische Lexikographie: OrLz XIX (1916) 161—173.

freilich מוך identisch neben מכך = *niedrig sein,* aber im übertragenen Sinn = *arm sein;* bzw. Ps 105 (106), 43 *gedemütigt werden.*

Wie problematisch es ist, den Sinn eines Verbalstammes, welcher ein einziges Mal auftritt, analogisch zu bestimmen, zeigt auch der Vorschlag von A. Schultens, welcher das arabische وَمْكَةٌ zum Vergleich beizieht. Das seltene Wort hat gerade die entgegengesetzte Bedeutung von מוך; es bedeutet *Weite.* Es liefse sich also mit רחב *Hi.* zusammenstellen, das Ps 4, 2; 24 (25), 17 u. a. *die Freiheit bringen* heifst. Seitdem hat der frühere deutsche Konsul von Damaskus Dr J. G. Wetzstein, welcher Franz Delitzsch manchen wertvollen Beitrag zum sprachlichen und volkskundlichen Verständnis des AT lieferte, in des letzteren Neuer Ausarbeitung des Psalmenkommentars (1867) die Mitteilung gemacht: „Noch heute sind اومك (*wumk* gesprochen) Weite und *wamîk* in Damaskus gemeinüblich und nur das Verbum wird in der besseren Umgangssprache gemieden." Auch E. König, Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache II 1 (1895) 593 Anm. 4, hält die Lösung auf diesem Weg für die wahrscheinlichste.

Mit Recht hat es aber Fr. Bäthgen, Die Psalmen (1892), bedenklich gefunden, das hebräische Wort nach einem lokalarabischen Idiotismus zu erklären. Was also lexikographisch zur Erklärung von תומיך beigebracht wurde, ist lediglich geraten.

2. Ebenso verhält es sich mit den Versuchen, unter Preisgabe von √ימך die Form sonstwie grammatisch zu erklären. Die meisten Anhänger hat die Auffassung, dafs תומיך = תֹּמֵךְ = תֹּמֵךְ, also *participium kal* von תמך *festhalten* sei. Sie ist schriftgeschichtlich zweifellos möglich[1]. Allein sie kann schwer-

[1] Darauf machen auch jüdische Ausleger des Mittelalters wie Aben Esra und Kimchi aufmerksam, indem sie beispielsweise Is 29, 14 יֹסִף anstatt יוֹסִיף vergleichen. Der früheste bis jetzt bekannte Erklärungsversuch dieser Art stammt von Tanḥum; vgl. S. Eppenstein, Ein Fragment aus dem Psalmen-Kommentar des Tanḥum aus Jerusalem: ZatW XXIII (1903) 288.

lich richtig sein. Bereits F. Hitzig, Die Psalmen (1863), hat bemerkt: „Die Herkunft von תמך zugegeben, könnte im Parall. b doch nicht bedeuten *du hältst*, handhabst *mein Los*, denn Gott handhabt die Lose aller Menschen; *unterhalten* aber, stützen das Los wäre ein ganz unechter Ausdruck; noch weniger erkläre man: *du erhältst* oder *hast dauernd meine Wahlstimme*, tu es ille, cui calculum (ψῆφόν μου) addo, denn dieses Bild würde ein entwickeltes Gemeinwesen (πολιτεία) da voraussetzen, wo keines bestand, und würde auf ein Verhältnis angewandt, wo es am wenigsten statthaft.“ H. Grätz, Kritischer Kommentar zu den Psalmen (1882), übersetzt: „Du hältst meine Losschale“. Allein die Vorstellung von den Wagschalen der Menschenlose in den Händen der Gottheit ist zwar antik, aber nicht atl.[1]

Entscheidend ist jedoch folgendes: תמך hat an den drei Stellen, wo das Verbum im Psalter noch belegt ist, eine Prägung, welche diesen Sinn geradezu ausschliefst:

16 (17), 5: תָּמֹךְ אֲשֻׁרַי בְּמַעְגְּלוֹתֶיךָ בַּל נָמוֹטּוּ פְעָמָי

---

[1] Bekannt ist aus dem 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuches die Wage des Osiris. Sie steht vorn *in der Halle der beiden Wahrheiten*. Da wird der Tote von der Göttin der Wahrheit empfangen. Horus und Anubis nehmen sein Herz und legen es auf die Wage, während Thot zusieht und aufschreibt, ob es leichter ist als die Wahrheit. Vgl. A. Erman, Die ägyptische Religion², Berlin 1909, 117 ff. Die Babylonier kennen das Bild der Wage auch. In Parallele wäre jedoch eher der dup šîmâtê, die *Schicksalstafel*, zu setzen, welche Nebo, der Schreiber des Alls, oder Bel trägt. Für die griechische Mythologie darf an Homer X 209 ff erinnert werden, wo Zeus angesichts des Zweikampfes zwischen Achill und Hektor mit diesem Mitleid empfindet:

καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε τάλαντα,
ἐν δ᾽ ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο,
τὴν Ἀχιλλῆος, τὴν δ᾽ Ἕκτορος ἱπποδάμοιο,
ἕλκε δὲ μέσσα λαβών· ῥέπε δ᾽ Ἕκτορος αἴσιμον ἦμαρ,
ᾤχετο δ᾽ εἰς Ἀίδαο, λίπεν δέ ἑ Φοῖβος Ἀπόλλων.

In römischer Auffassung hält Aequitas die Wage in der Rechten. — Ob und inwieweit aber Äufserungen wie Ps 30 (31), 16; 74 (75), 9; 126 (127), 4 hierhergehören, wäre systematisch zu prüfen. Den Grundgedanken des AT spricht Prv 16, 33 aus.

Wenn meine Pfade an deinen Geleisen festhalten, so wanken meine Schritte nicht[1].

40 (41), 13: וַאֲנִי בְּתֻמִּי תָּמַכְתָּ בִּי וַתַּצִּיבֵנִי לְפָנֶיךָ לְעוֹלָם

Und mich stützest du ob meiner Unschuld und stellst mich vor dich in Ewigkeit.

62 (63), 9: דָּבְקָה נַפְשִׁי אַחֲרֶיךָ בִּי תָּמְכָה יְמִינֶךָ׃

Es hängt meine Seele an dir, mich fasset deine Rechte.

Den drei Stellen ist für תמך ein Doppeltes gemeinsam: 1) die Bedeutung *sorgsam festhalten*, das transitive Korrelat zu דבק, 2) syntaktisch die Verbindung mit בְּ.

Diese syntaktische Verwendung und Bedeutung, an der sich die Interpretation zunächst orientieren muſs, ist nicht geeignet, die der auſserisraelitischen Mythologie entlehnte Vorstellung auszudrücken. Mit dem Sprachgebrauch von תמך in den Psalmen stimmt aber auch die Funktion in den übrigen Büchern wesentlich überein[2]. Freilich erscheint das Verbum auch mit acc. konstruiert; so Gn 48, 17 und in der Regel[3] im Buch der Sprichwörter, ohne daſs aber der Sinn günstiger würde. Lehrreich ist namentlich Prv 29, 23:

גַּאֲוַת אָדָם תַּשְׁפִּילֶנּוּ וּשְׁפַל־רוּחַ יִתְמֹךְ כָּבוֹד׃

Hochmut eines Menschen demütigt ihn; Demut richtet Ansehen auf[4].

Job 36, 17 ist textkritisch zweifelhaft. Wenn Am 1, 5 und 8 echt sind, so wäre hier in dem zweimaligen תּוֹמֵךְ שֵׁבֶט am ehesten noch eine Gegeninstanz zuzugestehen, weil man unwillkürlich an die σκηπτοῦχοι βασιλεῖς zu denken geneigt ist. Aber einmal bieten die Übersetzungen einen ganz anderen Wortlaut, und dann läſst sich der Ausdruck auch nach Prv 31, 19 erklären, wo das wackere Weib geschildert wird, das *die Hand an die Spindel legt.*

---

[1] Der inf. abs. steht für das Verbum finitum: G.-K. § 43 gg. Syntaktisch ist Ps 15 (16), 8^{b} der Nominalsatz zu vergleichen: כִּי מִימִינִי בַּל אֶמּוֹט, *wenn er zu meiner Rechten steht, werde ich nicht wanken.*

[2] Vgl. besonders Is 33, 15; 41, 10: תְּמַכְתִּיךָ = עֲזַרְתִּיךָ und אִמַּצְתִּיךָ; 42, 1.

[3] Nicht Prv 28, 27.

[4] Ebenso 11, 16; 5, 5 berührt sich nahe mit Ps 16 (17), 5.

Um zu sagen: *Gott hält die Losschale,* würde der Hebräer einen Satz mit נשׂא oder אחז, in später Zeit vielleicht mit סבל bilden, wenn er nicht eine intransitive Ausdrucksweise mit יֵשׁ, היה o. ä. vorziehen wollte wie etwa Ps 30 (31), 16.

Dem Sprachgebrauch entspricht auch die Übersetzungsweise der LXX: Ps 40, 13 ἀντελάβου, Ps 62, 9 ἀντελάβετο; dagegen Ps 16, 5 κατάρτισαι. Eine Konstanz für die Verwendung von καταρτίζω ist im Psalter nicht zu beobachten, freilich auch nicht für ἀντιλαμβάνομαι, so dafs man also nie einen sicheren Rückschlufs auf die hebräische Vorlage machen kann. Doch ist die Idee des Schutzes, der Hilfe, der Stütze allen Stellen gemeinsam, wo ἀντιλαμβάνομαι gebraucht wird. Ps 15, 5 aber setzen LXX weder καταρτίζω noch ἀντιλαμβάνομαι ein, sondern ἀποκαθίστημι, was auf einer ganz anders gerichteten Vorstellung beruht. Das Zeitwort ist im Septuagintagriechisch nicht selten und auch dem Psalterium nicht fremd. Es erscheint noch Ps 34 (35), 17 als Äquivalent für שׁוב *Hi.*; so ist es überhaupt meist im Gebrauch, also = *zurückerstatten, heimzahlen.* Danach richtet sich auch die Peschitto: ܐܢܬܘ ܡܦܢܐ ܠܝ ܦܘܪܥܢܝ, während das Targum davon unbeeinflufst geblieben ist: אַנְתְּ תְּסוֹבַר עַדְבִּי. P, LXX und V tragen also die Auffassung vor: *Du, o Gott, gibst mir das Los, das ich verdiene;* nicht: Du stellst es mir wieder her, wie P. Schegg, Die Psalmen (1855) u. a. gemeint haben. Über den richtigen Sinn der Vulgatalesung s. G. Hoberg, Die Psalmen der Vulgata ([2]1906), und J. Ecker, Porta Sion (1903) s. v. *restituo.*

Allein dafs damit der ursprüngliche Sinn der Psalmstelle getroffen oder gar etwas über die hebräische Lesung תומיך ausgemacht sei, wird niemand mehr behaupten wollen. Es ist also keinesfalls richtig, was bei V. Thalhofer, Erklärung der Psalmen, 7. Aufl. hrsg. von P. Schmalzl (1904), zu lesen ist: „LXX fafsten תומיך richtig als Part. = תומך (stützend, sicherstellend), Du hältst es fest, dafs niemand es mir entreifsen kann“.

Damit ist auch schon zu einem guten Teil den Hypothesen der Boden entzogen, welche תומיך als eine Nominalbildung

erklären wollen. Mit grofsem Eifer haben H. Ewald und F. Böttcher diese Ansicht vertreten. Ewald, Die Dichter des Alten Bundes ([3]1866), sieht darin ein abstraktes Substantiv; „der Sinn ist dann einfach: Du bist mir wie durchs *Glückslos* zugefallen“. Böttcher (Neue exegetisch-kritische Ährenlese zum AT. 2. Abteilung. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von F. Mühlau, Leipzig 1864, 230) hält תומיך für ein Diminutivum = kleines kostbares Besitztum, Kleinod; vgl. auch dessen Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache (1866) I 350 und II 242. Allein diese Theorie ist heute philologisch aufgegeben.

3. Die Grammatik kann also das Rätsel nicht lösen. J. Olshausen, Die Psalmen (1853), erklärt darum: „Das Wahre wird sein, dafs das Wort korrumpiert ist“, und fährt dann fort: „vielleicht ist es, da alle bisher bekanntgewordenen Verbesserungsversuche ungenügend erscheinen, am geratensten, eine Entstehung des Verbi תּוֹסִיף darin zu finden“. Olshausen übersetzt daher: Du wirst auch ferner mein Los (sein und bleiben). Als Analogie verweist er auf Ex 11, 6: וְהָיְתָה צְעָקָה גְדֹלָה בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם אֲשֶׁר כָּמֹהוּ לֹא נִהְיָתָה וְכָמֹהוּ לֹא תֹסִף׃. Sprachlich besteht zwischen beiden jedenfalls ein Unterschied. Hier ist תסף absolut gebraucht, um neben נהיתה und היתה das Futurum auszudrücken. An der Psalmstelle erschiene es mit einem Prädikatsnomen verbunden. Aufserdem pafst der Gegensatz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht in den Zusammenhang. Franz Delitzsch urteilt über die Konjektur in der Neuen Ausarbeitung des Psalmenkommentars so: „hinkt in Gedanken und Ausdruck“.

Einen zweiten Vorschlag machte F. Hitzig, Die Psalmen (1863); er vermutet ein Verderbnis aus תָּמִיד, *beständig*. Verschreibungen von ד und ך sind tatsächlich sehr häufig. Das ו aber könnte, wenn es nicht nachgehends durch Erklärung hereinkam, archaistische Aussprache (neben תמיד V. 8!) oder hebraisierender Umlaut sein. — Die Erklärung der ersten Silbe von תומיך ist, wie Hitzig durch Verweisung auf das zwei Verse nachher selbst folgende תמיד auch angedeutet hat, mehr als

fraglich. Ganz in das Gebiet wilder Phantasie aber gehört es, wenn sich H. noch weiter zu folgendem Exkurs versteigt: „Da ת auch in תלל, תמר, תמך neben ס tritt, so knüpft תמיד an صَمَدَ perpetuus (vgl. z. B. Abdoll. p. 76) an; und in der Aussprache תומיד kann sich die Sprache des ר von سَرْمَدٌ (Ham. p. 88. 89. Qor. Sur. 28, 71) erhalten haben.“

Ansprechender ist eine andere Emendation, welche Hitzig zugeschrieben wird[1]: תומיך = תֻּ[ו]מֶּיךָ, *deine Tummim*. Nur werden damit immer die אורים zusammen genannt, und im ganzen Psalter ist nie davon die Rede.

Sehr einfach ist N. Schlögl, Die Psalmen (1901), verfahren: תומיך (MT) ist wohl Glosse. גורלי ist falsch punktiert; lies גּוֹרָלִי und ziehe es zu 6ª, so dafs Sch. die Übersetzung gewinnt: „Die Lose sind für mich gar herrlich gefallen“. Bekanntlich heifst jedoch der Plural von גּוֹרָל — in den Psalmen kommt er übrigens sonst nicht vor — גּוֹרָלוֹת; vgl. z. B. Lv 16, 8.

Noch gewalttätiger ist F. E. Peiser, Zu meiner Glossentheorie: OrLz XIII (1910) 3 ff, zu Werke gegangen: er übergeht einfach תומיך und setzt, indem er גורלי unerklärlich findet, den Halbvers voraus:

יהוה חלקי וגורלי

= *Jahwe ist mein Erbteil und mein Glückswurf.*

Die Annahme von Glossen hat immer etwas Bedenkliches, wenn sie nur durch lokale Verlegenheit eingegeben und nicht durch eine Reihe möglichst unabhängiger Beobachtungen von verschiedenen Seiten her empfohlen wird. Hier ist das nicht der Fall.

4. Zweifellos sicher ist im Text גּוֹרָלִי. Davon ist auszugehen und zunächst der Sprachgebrauch im AT zu untersuchen. Dieser Weg ist bisher noch nicht beschritten worden. Es sei mir daher gestattet, etwas ausführlicher zu werden.

In den Psalmen kommt גורל noch an zwei Stellen vor: 21 (22), 19 und 124 (125). 3:

---

[1] Von Delitzsch in der Neuen Ausarbeitung des Psalmenkommentars (1867) z. St.

21, 19: יְחַלְּקוּ בְגָדַי לָהֶם וְעַל לְבוּשִׁי יַפִּילוּ גוֹרָל׃
124, 3: כִּי לֹא יָנוּחַ שֵׁבֶט הָרֶשַׁע עַל גּוֹרַל הַצַּדִּיקִים׃

Denn das gottlose Zepter wird nicht bleiben über dem Los der Gerechten.

Das zweite Zitat ergibt nichts, weil das Prädikat גורל nur zum entfernten Objekt zu haben scheint. Der Gedanke ist aber zu beachten, dafs das Los der Gerechten vom Herrn bestimmt und gegen Frevler sichergestellt wird[1]. In Ps 21 werfen die Feinde das Los über den messianischen Dulder. Für die Vergleichung mit Ps 15 beachte man חלק im Parallelismus mit גורל.

נפל *Hi., das Los werfen* begegnet auch Is 34, 17 mit חלק:
וְהוּא הִפִּיל לָהֶן גּוֹרָל וְיָדוֹ חִלְּקַתָּה לָהֶם בַּקָּו׃

Die Stelle gehört zum Schlufs der düsteren Gerichtsschilderung, wo die Hinmordung von Edom (34, 5—8) und die Verödung des Gebietes (9—18) angedroht wird. [16]*„Forschet emsig im Buche des Herrn und leset; nichts von jenen Dingen fehlt, keines vermifst das andere, denn was aus meinem Munde kommt, hat jener befohlen, und sein Geist selber hat es zusammengebracht.* [17]*Er selbst hat ihnen das Los geworfen, und seine Hand hat es ihnen zum Mafsanteil gegeben; auf ewig werden sie es innehaben und von Geschlecht zu Geschlecht darin wohnen.*"

Ob diese Worte auf Edom oder Israel oder die Zerstörer bezogen werden, jedenfalls erweisen sie es als biblischen Sprachgebrauch, dafs Jahwe die Lose der Völker, also auch einzelner Menschen wirft. Auch ist eine nähere innere Verwandtschaft von Isaias mit den Gedanken des 15. Psalms offen zutage liegend. Aber eine äufsere Linie, welche von hier aus zu תומיך führte, ist doch nicht ersichtlich.

Diese stellt auch eine zweite Verbindungsreihe nicht her. Für *das Los werfen* wird Joel 4, 3 Abd 11 Nah 3, 10 ידה *Pi.* verwendet, bei Joel wieder neben חלק.

---

[1] Fr. Bäthgen und R. Kittel (1914) verstehen גורל im Hinblick auf Jos 18, 11 konkret; letzterer schreibt z. St.: „Das Los, גּוֹרָל, der Gerechten, d. h. das bei der Austeilung des Landes durch Gott Israel, seinem erwählten und frommen Volk, zugefallene Erbteil steht unter dem Zepter gottloser Heiden."

Ein drittes Synonymon ist שלך Hi.; z. B. Jos 18, 8 10 (mit חלק!) und Mich 2, 5. Die letzte Stelle aber mit einer interessanten Einschränkung; sie lautet: לָכֵן לֹא־יִהְיֶה לְךָ מַשְׁלִיךְ חֶבֶל בְּגוֹרָל. LXX übersetzen wörtlich: διὰ τοῦτο οὐκ ἔσται σοι βάλλων σχοινίον ἐν κλήρῳ, freier Vulg.: propter hoc non erit tibi mittens funiculum sortis. Hier ist nicht schlechthin vom Loswerfen die Rede: ausgeworfen wird die Meſsschnur zur oder bei der Verlosung[1]. Das Zitat mag also auch die Redensart השליך גורל erklären. Wichtiger ist, daſs in Verbindung damit überhaupt חבל (und V. 4. חלק!) auftritt. Der Michäasstelle und Ps 15 (16), 5 f. wo sich an אתה תומיך גורלי die Worte anschlieſsen חֲבָלִים נָפְלוּ־לִי בַּנְּעִמִים, liegt eine und dieselbe Vorstellung zugrunde: es wird das Los geworfen mittelst Meſsschnüren. Mit תומיך korrespondiert משליך. Da drängt sich der Gedanke auf, daſs תומיך verderbt sei aus תשליך.

Paläographisch ist die Konjektur ohne Schwierigkeiten, wenn auch bis jetzt m. W. die Verschreibung der Konsonantengruppe של zu ומ noch nicht nachgewiesen ist. Innerhalb der althebräischen oder altaramäischen Schrift kann sie nicht wohl entstanden sein, dagegen begreift sie sich gut in der Quadratschrift, wo das Mem kalligraphisch zu einem Doppelbild entwickelt worden ist, dessen Ansatz dem Lamed ähnelt, während der Körper nicht ganz das Quadrat füllt. Da die Quadratschrift nach allgemeiner Annahme erst um die Wende der christlichen Zeit aufgekommen ist, wäre die Korruptel verhältnismäſsig jung. Jedenfalls kann nach den Darlegungen der griechischen Übersetzungsweise nicht gefolgert

---

[1] V. 5 wird jetzt gewöhnlich als Glosse betrachtet. Das mag hier auf sich beruhen. Es steht noch nicht einmal der Sinn des Verses genau fest. W. Nowack (1897) übersetzt: „der die Maſsschnur wirft über das Erloste". K. Marti (1904): „der die Maſsschnur an ein Los in der Gemeinde Jahwes anlegt". חבל wird zuweilen für גורל promiscue gebraucht; so setzen auch LXX Jos 19, 9 κλῆρος, womit sie sonst gewöhnlich גורל wiedergeben, für חבל. Anderseits stehen Jos 17, 14 beide Termini in einer und derselben Beziehung, aber offenbar mit absichtlicher Betonung des Unterschiedes nebeneinander.

werden, dafs LXX bereits תומיך vorgefunden haben, auf keinen Fall haben sie eine Form von תמך darin gesehen, weil sie תמך nie mit ἀποκαθίστημι wiedergeben. Aber תשליך גורל haben sie auch nicht gelesen, weil sie für *das Los werfen* gewöhnlich βάλλω, ἐκβάλλω, ἐμβάλλω, ἐκφέρω κτλ. gebrauchen. Wenn sie ἀποκαθίστημι einsetzten, also תָּשִׁיב konjizierten, so führte sie dazu das richtige Gefühl oder eine bereits verbreitete Tradition [1] — P hat dieselbe Voraussetzung gemacht —, aber geraten ist die Übersetzung auch hier. Also ist die Lesung schon damals unsicher gewesen.

5. Somit darf תַּשְׁלִיךְ als gesichert gelten. Damit scheidet aus den Wörterbüchern $\sqrt{}$ימך und aus den Grammatiken die Annahme einer abnormen Partizipialbildung u. ä. aus. Das Ergebnis dürfte aber auch für die Grundlagen des Verständnisses von Ps 15 (16) noch weiterhin von Bedeutung sein.

Jedermann kennt die ungeheuren Schwierigkeiten, mit denen die Auslegung der Verse 2—4 zu kämpfen hat. Da ist J. Wellhausen sicher recht zu geben, wenn er seine Verbesserungsversuche mit den Worten begleitet: „Ohne einige Gewaltsamkeit geht es bei diesem Emendationsversuch nicht ab; aber sie wiegt leicht im Vergleich zu den grausamen Attentaten, welche die vorhandenen Erklärungen insgesamt auf die Ehre des Dichters, auf die hebräische Grammatik und auf die menschliche Sprache verüben.“ [2] Nur hat Wellhausen die hebräische Grammatik und den Sprachgebrauch selbst nicht genugsam geschont. V. 2 trennt er טובתי von בל עליך und zieht es als Prädikat zu אדני אתה. Ich wüfste dazu keine Parallele aus dem AT beizubringen. Substantivisch und von Gott ausgesagt, hat טובה Ps 65, 12 und 68, 11 die Bedeutung *Güte*. Dann ist aber בל עליך schwerlich davon loszulösen, zumal V. 3 כל חפצי בם inhaltlich verwandt ist. Freilich wird

[1] Z. Frankel, Vorstudien zur LXX. Leipzig 1841. Über den Einflufs der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik. Leipzig 1851.

[2] J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. 6. Heft. Berlin 1899, 168 f.

damit ein Gegensatz gefordert: *Meine Güte ruht nicht auf dir — all mein Wohlgefallen auf ihnen.* Die Frage wird also wach, warum Gottes Wohlgefallen nicht auf ihm ruht, und wer überhaupt Objekt ist. Darein läfst der Text keine klare Einsicht gewinnen: aber es bleiben unter anderer Voraussetzung nicht geringere Bedenken. Auch beachte man den merkwürdigen Tempuswechsel: V. 1 חסיתי. אמרת<י> und V. 4 ירבו!

Für בל עליך schlägt Wellhausen vor zu lesen בְּלִיַּעַל. So verständlich die Forderung ist, die Konsonantengruppe nur so zu verbessern, dafs damit zugleich das unmögliche ל[1] vor קדושים verschwindet, so grammatisch unmöglich ist בליעל קדושים *nichtsnutzig sind die Heiligen = die Götzen.* Das Prädikat müfste mindestens בְּנֵי בְלִיַּעַל lauten; vgl. 3 Kg 21, 13 2 Chr 13, 7, und קדושים für Götzen ist nicht belegt. Auch עַצְּבוֹת ist in der Bedeutung *Götzen* nicht nachweisbar, sondern konstruiert. Von עֹצֶב *Götzenbild* findet sich nur die suffigierte Singularform עָצְבִּי Is 48, 5, aber das synonyme עָצָב entwickelt den Plural oft genug, viermal auch in den Psalmen 106, 36 38; 115, 4; 135, 15, dafs sich mit Bestimmtheit sagen läfst, derselbe lautet nur עֲצַבִּים. Die von den Massoreten mit Dageš im צ punktierte Nominalform deckt sich äufserlich mit לְעַצְּבוֹתָם Ps 147, 3 und führt, ihre Überlieferung als getreu vorausgesetzt, nur auf den Singular עַצֶּבֶת *das Weh.* Äufserlich haben also LXX richtig gesehen, wenn sie dafür αἱ ἀσθένειαι gewählt haben. Aber freilich der ganze Zusammenhang fordert mit Notwendigkeit einen kultischen Terminus. Das Subjekt, das redend eingeführt wird, — so viel erhellt aus aller Dunkelheit — will versichern, die heidnischen Religionsgebräuche nicht mitgemacht zu haben oder nicht mitmachen zu wollen. Es sind Gedanken, wie sie Ex 34 Dt 7 und 12 und öfters bei den Propheten wieder-

[1] Doch siehe H. Grimme, Psalmenprobleme [Collectanea Friburgensia, N. F. fasc. III]. Freiburg (Schweiz) 1902, 28 f, der ל als affirmative Partikel wie لَ im Arabischen und lû im Assyrischen erklären möchte. Der zuerst von P. Haupt für Gn 50, 15 versuchte Nachweis, dafs die Partikel auch im Hebräischen existiert, ist inzwischen auch von O. Schröder für Is 22, 16 angenommen worden: ZatW XXXII (1912) 302 f.

kehren. Diese Analogie führt mich auf die Vermutung, dafs nicht עַצְּבוֹתָם *ihre Wehen* zu lesen ist, sondern מַצְּבוֹתָם *ihre Götzenaltäre.* Die Verwechslung von מ und ע ist bei der Umschrift aus der althebräischen Schrift in die Quadratschrift verständlich, aber auch in dieser selbst leicht möglich[1]. Verstärkt wird diese Vermutung durch einen Vergleich mit Os 10, 1, wo der Umfang der Götzendienerei durch diesen Vergleich veranschaulicht wird:

גֶּפֶן בּוֹקֵק יִשְׂרָאֵל פְּרִי יְשַׁוֶּה־לּוֹ
כְּרֹב לְפִרְיוֹ הִרְבָּה לַמִּזְבְּחוֹת
כְּטוֹב לְאַרְצוֹ הֵיטִיבוּ מַצֵּבוֹת׃

Hier erscheinen also מזבחות und מצבות parallel gebraucht und ersteres mit רבה *Hi.* konstruiert. Damit vergleiche man in unserem Psalm den Anfang von V. 4, und die Änderung der Punktierung zu *Hi.* יַרְבּוּ gewinnt an Wahrscheinlichkeit: *sie mögen noch so viele Mazzeben errichten.*

Wenn sich nun aber in einem einzigen Psalm zwei graphische Korruptelen feststellen lassen, welche den Sinn nicht unerheblich beeinflussen, so mufs der Text als Ganzes schon früh stark gelitten haben. Mit Glossentheorien allein werden solche Textverhältnisse nicht klargestellt. Philologisch ganz zu widerraten aber bleibt es, einen dergestalt überlieferten Psalm von vornherein in das Prokrustesbett eines aprioristischen metrischen Systems zu zwängen. Der vergleichenden sprachlichen und inhaltlichen Erforschung des AT ist es vielleicht beschieden allmählich weiterzukommen.

[1] Ein Beispiel bei L. Reinke, Die Veränderungen des hebräischen Urtextes des AT [Beiträge zur Erklärung des AT: VII. Band], Münster 1866, 72. Sehr häufig wurde ע mit ס verwechselt; s. H. Grätz im Psalmenkommentar I 134.

Cerinth und unsere Evangelien.

Von Hermann Cladder S. J. in Valkenburg.

Vor drei Jahren veröffentlichte ich in den „Stimmen aus Maria-Laach" (1913/14, 87. Bd., 136—150) eine Studie unter dem Titel „Johannes Zebedäi und Johannes Markus". Auf Grund des bekannten Papiaszeugnisses (Eus. KG III, 39, 15) suchte ich durch Vergleichung des zweiten und vierten Evangeliums den Beweis zu erbringen, daſs der „Presbyter" Johannes sich dadurch als identisch mit dem Apostel und Evangelisten Johannes zeige, daſs er als Augenzeuge, was Markus, der „Dolmetsch Petri", nicht war, in seinem Evangelium tatsächlich dem Mangel an geschichtlicher Ordnung abzuhelfen suche, den er nach Papias bei Mk festgestellt hatte. Der Hauptgewinn lag aber im besseren Verständnis der beiden Evangelien. Heute glaube ich in der Lage zu sein, die damalige Beobachtung von anderer Seite zu bestätigen, sie bezüglich dessen, was sie zum Verständnis des Johannesevangeliums ergibt, wesentlich zu erweitern, und so für eine weitere uralte Evangelienüberlieferung den Beweis der Richtigkeit zu führen.

Das kurze Fragment des Papias, wie es uns Eusebius erhalten hat, läſst die Frage vollständig offen, wie es gekommen sein möge, daſs Johannes sich mit solchem Eifer über die rechte Ordnung der von Markus getreu berichteten Ereignisse ausgesprochen haben soll. Ausdrücklich wird der getreue „Dolmetsch Petri" in Schutz genommen: ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Aber der Mangel an Ordnung in seinem Buche wird entschieden betont, und es wird die Erklärung beigefügt, wie seine richtige (ἀκριβῶς ἔγραψεν), aber ordnungslose (οὐ μέντοι τάξει)

Schrift zustande gekommen sei. Man braucht gewifs das geschichtliche Interesse des ausgehenden apostolischen Zeitalters an den Tatsachen und am Verlauf des irdischen Lebens Jesu nicht gering anzuschlagen. Trotzdem will einen die blofs chronologische Frage für damals etwas befremdlich anmuten. Dafs neben dem Zeugnis über Mk bei Eusebius (III, 39, 16) eine andere Papiasstelle über Mt steht, die sich ebenfalls mit Fragen der Ordnung beschäftigt (ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο), könnte auf Schwierigkeiten gedeutet werden, die man in Kleinasien empfand, seitdem man die beiden ersten Evangelien nebeneinander gebrauchte. Aber die eigentliche Antwort ist dennoch eine andere.

Es ist wahr, wenn man Jo neben Mk hält, so sieht man, dafs letzterer ohne seine Schuld leicht falsch aufgefafst werden kann. Freilich die Gefahr eines Irrtums über das Früher oder Später einzelner Ereignisse im Leben Jesu, oder auch über den Grad der Vollständigkeit unserer synoptischen Berichte ist nichts so Tragisches, dafs man sich damals darüber sehr erregt hätte. Von Schuld (οὐδὲν ἥμαρτεν) würde man selbst im Falle eines wirklichen Irrtums kaum gesprochen haben. Allein die Sache lag ganz anders. Man fafste in der Tat Mk falsch auf, versteifte sich auf diese falsche Auffassung und machte sie zur Grundlage einer verderblichen, das Christentum untergrabenden Häresie. Der Mann, der das tat, und der für seine Aufstellungen Anhänger fand, war Cerinth.

Was hat denn Cerinth mit dem Markusevangelium zu tun? Irenäus berichtet (Adv. haer. III, 11, 7): „Tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens [1] unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam“. [2] Im einzelnen heifst es darauf vom zweiten Evangelium: „Qui autem Iesum separant a Christo, et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Iesum

[1] Statt „egrediens“ wäre offenbar „profectus“ die bessere Übersetzung des griechischen Urtextes: sie gehen von den Evangelien aus, um auf deren Grundlage ihrem Irrtum Halt zu geben.

[2] Besonders hat Irenäus den Dualismus seiner Gnostiker vor Augen.

dicunt, id quod secundum Marcum est praeferentes evangelium, cum amore veritatis legentes illud, corrigi possunt" (l. c.). Daſs aber Cerinth einer von denen war, „qui Iesum separant a Christo". das zeigt der gleiche Irenäus (Adv. haer. I, 26, 1): „Et Cerinthus autem quidam in Asia non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorante eum, qui est super omnia Deum. Iesum autem, subiecit, non ex virgine natum, impossibile enim hoc ei visum est; fuisse autem Ioseph et Mariae filium, similiter ut reliqui omnes homines, et plus potuisse iustitia et prudentia et sapientia ab hominibus. Et post baptismum descendisse in eum, ab ea principalitate quae est super omnia, Christum figura columbae; et tunc annuntiasse incognitum Patrem et virtutes perfecisse. In fine autem revolasse iterum Christum de Iesu, et Iesum passum esse et resurrexisse, Christum autem impassibilem perseverasse, exsistentem spiritalem".

Soviel wissen wir aus Irenäus von Cerinth. Es gehört jedoch, um alle Texte auf einmal anzugeben, noch eine dritte Irenäusstelle hierher. Im dritten Buche, wo er die Unterscheidung der falschen Gnosis zwischen dem Weltschöpfer und dem höchsten Gott aus der Schrift widerlegt, kommt er auf die einzelnen Evangelien zu sprechen. Dort (III, 11, 1) sagt er: „Hanc fidem annuntians Ioannes Domini discipulus, volens per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio (ἀπόσπασμα) eius quae falso cognominatur scientia (γνῶσις), ut confunderet eos et suaderet, quoniam unus Deus omnia fecit per Verbum suum, et non, quemadmodum illi dicunt, alterum quidem fabricatorem, alium autem Patrem Domini, et alium quidem fabricatoris (τέκτων) filium, alterum vero de superioribus Christum, quem et impassibilem perseverasse, descendentem in Iesum, filium fabricatoris (τέκτων), et iterum revolasse in suum Pleroma, et initium quidem esse Monogenem, Logon autem verum filium Unigeniti; et eam conditionem (κτίσις), quae est secundum

nos, non a primo Deo factam, sed a virtute aliqua valde deorsum subiecta et abscissa ab eorum communicatione, quae sunt invisibilia et innominabilia. Omnia igitur talia circumscribere volens discipulus Domini et regulam veritatis statuere in Ecclesia, quia est unus Deus omnipotens, qui per Verbum suum omnia fecit, et visibilia et invisibilia, et significans quoque, quoniam per Verbum, per quod Deus perfecit conditionem (κτίσις), in hoc et salutem his qui in conditione (κτίσις) sunt praestitit hominibus, sic inchoavit in ea quae est secundum evangelium doctrina: ‚In principio erat Verbum . . .'" (MG VII 879 C ff).

Da Justin den Cerinth in den erhaltenen Schriften nicht erwähnt und auch in seinem „Syntagma wider alle erstandenen Häresien" nicht erwähnt zu haben scheint (s. A. Harnack, Zur Quellenkritik d. Gesch. des Gnosticismus, 1873, 33 f), haben wir bei Irenäus die ältesten Nachrichten über denselben. Wenn sie sich bewähren, müſsten die späteren Angaben (s. Harnack, Überlieferung und Bestand der altchr. Literatur, 1893, 154 f), soweit sie mit jenen unvereinbar wären, von selbst zurücktreten. Und die Nachrichten bei Irenäus bewähren sich nun in der Tat in aller nur wünschenswerten Weise. Das zeigt sich, sobald wir Cerinth, soweit wir ihn aus Irenäus kennen, neben das Markusevangelium einerseits und neben das Johannesevangelium anderseits halten.

Wegen seiner dualistischen Christologie soll Cerinth von allen Evangelien, d. h. von den damals noch allein existierenden Synoptikern, Mk vorgezogen haben. Er brauchte allerdings, namentlich für den Anfang von Mk, nur stark zu betonen, das Evangelium sei τάξει geschrieben, in dem gleichen Sinne, wie Jo die τάξις von Mk zurechtrückt, so konnte er tatsächlich seine Häresie in das Evangelium hineinlesen. Was die Ordnung bei Mk zu wünschen übrig läſst, besteht nicht bloſs in Umstellungen, sondern vor allem in Lücken seines Berichtes. Mk hat nichts über Empfängnis und Geburt des Herrn geschrieben, wie Mt und Lk. Daſs Cerinth gegen Mt 1. 2 und gegen Lk 1. 2 war, ist bei seiner Unterscheidung

zwischen Jesus und Christus selbstverständlich. Vielleicht gehört dahin die Nachricht bei Epiphanius (Haer. XXVIII [VIII] 5; MG 41, 384 A) und Philastrius (Haer. 36; ML 12, 1152 ff), die also wohl auf Hippolyt, die gemeinsame Quelle beider, zurückgeht: die Cerinthianer hätten ein wegen der Genealogie verstümmeltes Matthäusevangelium gebraucht[1].

Bei Mk fehlte aber nicht bloſs die Jungfrauengeburt, sondere Mk 1, 1 ff schien das Auftreten des Täufers ausdrücklich als der „Anfang des Evangeliums“ hingestellt: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]. Mk 1, 9 kommt Jesus von Nazareth in Galiläa und wird von Johannes im Jordan getauft. Dann heiſst es weiter: καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν· καὶ φωνὴ [ἐγένετο] ἐκ τῶν οὐρανῶν· σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει . . . Bis heute sehen rationalistische Exegeten und Kritiker im Mk-Bericht über die Tauferscheinung den Zeitpunkt angegeben, in dem das messianische Bewuſstsein in Jesus zum ersten Male aufleuchtete. Mk stellt ja die Erscheinung vom Standpunkt Christi dar: er sieht, wie der Himmel sich öffnet und der Geist auf ihn herabsteigt; er ist der Angeredete der Himmelsstimme: „Du bist mein Sohn . . ., an dir habe ich Gefallen gefunden“: als ob Jesus eine neue Offenbarung über sich selbst erhalte, bzw. als ob er durch das Herabsteigen des Geistes erst zu dem geworden wäre, was ihm jetzt gesagt wird. Mt und Lk haben nur teilweise dasselbe. Bei Mt 3, 17 spricht die Himmelsstimme von Jesus in der dritten Person: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου . . ., und bei Lk 3, 21 wird die Erscheinung rein objektiv, nicht vom Standpunkt eines bestimmten Zuschauers aus, erzählt. Auch die Führung Jesu durch den Geist, der ihm nach Cerinth erst die Kenntnis des höchsten Gottes und da-

[1] Warum Harnack, Altchr. Lit. I 155, Hippolyt für genauer unterrichtet hält als Irenäus, ist schwer einzusehen. Es liegt vielmehr Konfusion mit den Ebioniten vor, die nach Irenäus bezüglich der Geburt Jesu den Irrtum des Cerinth teilten. Diese findet sich auch sonst.

mit die Möglichkeit, diesen zu verkünden, und die Wundermacht verliehen hat, wird nirgends so entschieden an die Tauferscheinung angeknüpft wie bei Mk 1, 12: καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα ἐκβάλλει αὐτόν . . .

Cerinth konnte also sehr wohl in Mk den Sinn hineinlegen, daſs erst bei der Taufe das Geistwesen Christus auf den bloſsen Menschen Jesus herabgestiegen und er dadurch zum Sohn des höchsten Gottes geworden sei. Aber auch daſs Jesus vorher ein gewöhnlicher Mensch, der Sohn Josephs und Marias, gewesen, lieſs sich aus Mk ableiten. Dafür genügte es, Mk 1, 1 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ] entsprechend zu pressen. Wenn wirklich beim Täufer und der Taufe Jesu der absolute Anfang des „Evangeliums von Jesus Christus dem Sohne Gottes“ lag, dann ging eben diesem „Anfang“ nichts voraus, was zum „Evangelium Jesu Christi“ gehörte; dann war Jesus, der vor der Taufe im Jordan existierte, bis dahin ein Mensch wie alle andern, nur durch Gerechtigkeit, Klugheit und Weisheit den andern überlegen; namentlich hatte dann eine Jungfrauengeburt, die alle Begriffe des Möglichen überstieg, keinen Platz mehr. Die Anfänge seiner Christologie konnte also Cerinth sehr wohl, wenn auch durch falsche Auslegung, auf Mk stützen, und zwar namentlich, indem er die τάξις, die wesentlich lückenlose, richtige Reihenfolge der Ereignisse gerade bei Mk fand, während er Mt und ebenso Lk an ihrem Anfange verstümmeln muſste, um seine Ansicht aufrecht zu erhalten[1].

Sieht man sich nach einem Anhaltspunkte für den andern Teil der Christologie Cerinths um, daſs nämlich vor dem Tode der Christus sich wieder von Jesus getrennt habe, daſs der Christus ohne zu leiden davongeflogen sei, während Jesus gestorben und wieder auferweckt worden sei, so ist es nicht schwer, auch dafür eine Stelle bei Mk zu finden. Es ist die

[1] Sollte damit vielleicht die Streitfrage über Mt 2 zusammenhängen, die zu Rom i. J. 120 verhandelt worden sein soll, wenn man einem syrischen Bruchstück aus Ps.-Eusebius über den Stern glauben darf? Vgl. Nestle, Marginalien und Materialien, 1893, 72 f.

Beschreibung des Todes Christi Mk 15, 33—37: Καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης. καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ· ἐλωΐ, ἐλωΐ, λαμὰ σαβαχθανεί; ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· ὁ θεός μου, ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με; καί τινες τῶν παρεστηκότων ἀκούσαντες ἔλεγον· ἴδε Ἠλείαν φωνεῖ. δραμὼν δέ τις γεμίσας σπόγγον ὄξους περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν, λέγων· ἄφετε ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλείας καθελεῖν αὐτόν. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν. Damit stimmt allerdings Mt 27, 45—50 genau überein; man könnte sogar sein ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα, statt des ἐξέπνευσεν bei Mk, noch ausdrücklicher finden. Aber was dem Cerinth bei Mt fehlte, war, dafs er dort nicht so leicht diese Schilderung des Todes als Gegenstück zur Erscheinung bei der Taufe Jesu auffassen konnte. Bei Mt wie bei Mk, besonders bei letzterem, ist dann auch die weitere Schilderung, das Zeugnis des Hauptmannes beim Kreuze, das Begräbnis, die von den Frauen beabsichtigte Salbung und endlich das Wort des Jünglings im weifsen Gewande, der ihnen die Auferstehung (ἠγέρθη!) verkündet, auf Jesus, nicht etwa auf Christus, bezogen. — Also Cerinth konnte, bei seiner Auslegung, unter der Voraussetzung, dafs Mk wesentlich vollständig sei, sich sehr wohl auf das zweite Evangelium stützen.

Dagegen war es nun allerdings notwendig einzuschreiten, und es konnte nicht besser und wirkungsvoller geschehen als durch die Erklärungen, die der greise Apostel Johannes nach Papias über Mk abgab. Dafs die ehrwürdige Person Petri hinter dem zweiten Evangelium stehe, wurde voll anerkannt; ebenso die Treue und Genauigkeit, mit der Markus die Erzählungen Petri aufgezeichnet hatte. An dem Mifsbrauch seines Buches war der „Dolmetsch Petri" vollkommen unschuldig. Gegen Cerinth mufste aber das οὐ μέντοι τάξει betont werden; denn auf die τάξις berief er sich, namentlich, wie es scheint, auf die ἀρχή. Daher wohl der Nachweis, dafs Mk auch die wirkliche ἀρχὴ τῶν σημείων, selbst für Galiläa nicht bringe, obwohl doch Mk 1, 14 die Tätigkeit Jesu in Galiläa zu schildern beginnt. Selbst dieser tatsächliche Mangel

an geschlossener Ordnung, den das zweite Evangelium aufweist, fällt nicht auf den Verfasser zurück, sondern war eine notwendige Folge der Umstände, unter denen die Schrift entstanden war. Markus hätte selbst unmittelbarer Zeuge der berichteten Ereignisse sein oder sie als geschlossenes Ganze von Petrus überkommen haben müssen, wenn er das hätte bieten wollen, was Cerinth im Evangelium suchte. Als wirklicher Augenzeuge von Anfang an konnte Johannes darüber urteilen. Er liefs es aber nicht bei dieser allgemeinen Erklärung bewenden, sondern stellte in einem neuen Evangelium die geschichtliche Ordnung auch im einzelnen her.

Von noch gröfserer Tragweite ist es, wenn man Jo mit den Lehren des Cerinth einerseits und mit Mk anderseits zusammenhält. Alle drei Aufstellungen: dafs Cerinth sich auf Mk zu stützen suchte, dafs Jo gegen Cerinth geschrieben ist, und dafs Jo die bei Mk mangelnde Ordnung zurechtrückt, finden dabei ihren Nachweis. Gelegentlich wird zum rechten Verständnis von Jo auf den ersten Brief des Apostels zurückgegriffen werden müssen, aber ohne dafs die Briefe um ihrer selbst willen hier mit in die Erörterung gezogen würden.

Wie Lukas am Anfang (Lk 1, 1—4), so gibt Johannes am Schlufs seines Evangeliums (Jo 20, 30 f) Rechenschaft über die Ziele, die er verfolgt: Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν, ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Das sind aber die Gedanken und Formeln, die in 1 Jo beständig gegen die dort bekämpften Irrlehrer variiert werden. Hierher gehören 2, 22: τίς ἐστιν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; 3, 23: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ; 4, 2 f: πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χρσιτὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ (bzw. ὃ λύει) τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν; 4, 15: ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει;

5, 1: πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται; 5, 5: τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; 5, 20: καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ; vgl. 5, 9 13 u. a. Am deutlichsten ist 4, 2 f gegen Cerinths Trennung zwischen Jesus und Christus, namentlich wenn man zwischen Ἰησοῦν und Χριστόν ein εἶναι eingeschoben denkt: Ἰησοῦν εἶναι Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, und wenn man in Vers 3 die Lesart λύει mit guter alter Bezeugung, statt: μὴ ὁμολογεῖ, vorzieht. Evangelium und Brief zielen auf die gleiche Irrlehre, und das ist diejenige des Cerinth. Darüber läſst auch das Evangelium keinen Zweifel.

Man wird, entsprechend der Behauptung, bei der Taufe sei der Christus auf den Menschen Jesus herabgestiegen, und das sei der Anfang des Evangeliums vom Sohne Gottes, zunächst am Anfang von Jo Rücksichtnahme auf Cerinth erwarten. In der Tat strömt denn auch von dieser Annahme aus eine ganze Flut von Licht auf den Prolog Jo 1, 1–18. Man erinnert sich an die Hauptlehren dieses Ketzers, wie sie Irenäus angibt, an seinen theologischen und seinen christologischen Dualismus. Wenn Johannes den Miſsbrauch im Auge hatte, den Cerinth mit Mk 1, 1: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ], trieb, so versteht man, warum er Jo 1, 1 f einen solchen Ton auf die ἀρχή legt.

Vor allem hat er 1, 1–3 die Lehre treffen wollen, die Welt sei von einem niederen Prinzip geschaffen worden, das vom höchsten Vatergott vollständig getrennt und in völliger Unkenntnis desselben sei. Das braucht durchaus nicht der spätere, heidenchristliche Gnostizismus mit einem Dualismus zweier feindlicher Prinzipien zu sein, sondern kann sehr wohl auf philonische Spekulationen zurückgehen. (Vgl. L. Duchesne, Hist. anc. de l'Église I², 1906, 78). Hippolyt bringt in den „Philosophumena" VII, 7, 33; X 21 (MG 16c, 3294 B, 3341 A, 3437 C) nicht nur die Bildung Cerinths, sondern auch seine Irrlehre unmittelbar mit Ägypten, d. h. doch wohl mit Alexandrien, in Verbindung. An Philo erinnert auch

sofort der „Logos“. Fast Wort für Wort geht also bei Jo in diese Richtung: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος: es gibt von Anfang an ein zweites Prinzip neben dem Vater, dem „höchsten Gott“; das ist der Logos. καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν: dieses Prinzip ist aber durchaus nicht vom höchsten Gott getrennt, und als „Logos“ auch nicht in Unkenntnis Gottes, bei dem er weilt und zu dem er in lebendiger Beziehung steht. καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος: er ist auch kein niederes Wesen, sondern ist selbst Gott. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν: dieser Logos war auf Gott gerichtet, nicht als blindes, sondern als erkennendes Vernunftprinzip, eben als „Wort“; und dort, bei Gott dem Vater und dem Logos mit ihrer Wechselbeziehung, dort liegt der Anfang von allem, der wahre Anfang. Gott der Vater und Gott der Logos sind selbst ohne Anfang. Darum heifst es weiter: πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Gott hatte bei der Weltschöpfung einen Mittler; aber dieser Mittler war der göttliche, Gott erkennende, ewige Logos. Und dieser ist auch das einzige vermittelnde Prinzip bei allem, was aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen ist: ohne ihn ist überhaupt nichts geworden. — Aus der Rücksichtnahme auf Cerinths Kosmogonie ist es sehr wohl verständlich, dafs Johannes sein Evangelium vom menschgewordenen Sohne Gottes mit solchen Darlegungen über die Schöpfung beginnt.

Ob Jo 1, 4 5 an die Terminologie der Ketzerei anknüpft, mag dahingestellt bleiben. In 1 Jo finden sich immer wieder, ähnlich wie ja auch Jo 1, 1—3, stillschweigend oder ausdrücklich die Redeweisen der Gegner abgespiegelt. Anderseits kann gerade der Briefanfang (1 Jo 1, 1 ff), und ähnlich die Schlufsformel des Evangeliums (Jo 20, 31), es nahelegen, in den Begriffen Leben, Licht und Finsternis u. a., die eigenste Sprache des Liebesjüngers, nicht seines Widerparts, zu erblicken. Auf das Leben zielt alles hin, auf ewiges Leben. Und der gleiche Logos, der von Anfang das vermittelnde Prinzip alles Werdens gewesen, der ist es auch, bei dem wir wahres Leben zu suchen haben. Wie ein Licht ist er für den

Menschen über der finsteren Welt aufgegangen; und dieses Licht scheint bereits hell in der Welt. Trotz aller Bemühungen der in Finsternis versunkenen Welt ist es ihr nicht gelungen, dieses Licht hintanzuhalten und zu unterdrücken. Wie das zugegangen, diesen Kampf des Lichtes mit der Finsternis, wird das Evangelium erzählen.

Das Licht leuchtete für alle erstmals auf, als Johannes der Täufer kam, von Gott gesandt, um Zeugnis über das Licht abzulegen (Jo 1, 6—8). Das ist die ganze Bedeutung des Täufers: sein Zeugnis; denn durch Annahme dieses Zeugnisses, durch Glauben, sollten die Menschen des Lichtes und damit des Lebens teilhaftig werden (vgl. Jo 20, 31). Nach Cerinth wäre Jesus höchstens ein gottgesandter Prophet, ein Mensch, auf dem Gottes Geist ruhte, wie auch auf dem Täufer und den alten Propheten. Aber so ist es nicht. Der Täufer hat für uns nur die Bedeutung eines autorisierten Zeugen, während das wahre Licht, von dem allein alle Menschen Erleuchtung empfangen können, im Begriffe stand, selbst in der Welt zu erscheinen (1, 9). Er ist tatsächlich in der Welt gewesen; und die Welt ist dieselbe, die durch ihn ins Dasein getreten ist; und doch hat die Welt ihn nicht erkannt (1, 10). So ist er ja auch in sein besonderes Eigentum gekommen, und doch haben gerade die Seinigen, die Juden, ihn nicht aufgenommen (1, 11). Es stand in ihrer Hand, und sie hätten die Pflicht gehabt; durch ihre eigene Schuld sind sie seiner verlustig gegangen. Denn andere haben ihn aufgenommen. Und diese haben von ihm die Möglichkeit geboten bekommen, Kinder Gottes zu werden. Wo lag denn die Schwierigkeit bei der Aufnahme? Im Glauben. Die an ihn glaubten, sind wiedergeboren worden zu Kindern Gottes (1, 12). Cerinth will keine jungfräuliche Geburt Christi, weil sie ihm unmöglich scheint: er will nicht glauben (vgl. Jo 3, 4 ff). Aber es gibt eine andere Geburt, als er sie kennt, eine Geburt, die nicht zurückgeht auf die Kraft des Blutes, nicht auf die Lust des Fleisches, auch nicht auf den Entschluſs eines Mannes, sondern auf Gott. Wie er uns Menschen, wenn wir an seinen Sohn glauben, zu

Kindern Gottes in wunderbarer Weise geboren werden läfst, so ist auch in wunderbarer Weise der göttliche Logos ein Menschenkind, er ist Fleisch geworden (1, 13 14). Er hat unter seinen Jüngern, zu denen der Evangelist selbst gehört, seine Wohnung aufgeschlagen; und sie, die Jünger, durften Zeugen sein, nicht nur der Niedrigkeit des Menschensohnes, sondern auch seiner Herrlichkeit; einer Herrlichkeit, wie sie nur dem eingeborenen Sohn vom Vater her erstrahlen konnte (vgl. Jo 20, 30), voll von Gnade und Wahrheit.

Um auf das Zeugnis des Täufers zurückzukommen, so soll Jesus nach Cerinth, ebenso wie nach den Ebioniten, vor Maria nicht existiert haben. Was sagt aber der Täufer? Was schreit er in die Welt hinaus? (1, 15:) „Das ist der, von dem ich gesagt habe: ‚Der nach mir kommt, ist mir zuvorgekommen‘; denn er war längst vor mir da: ὅτι πρῶτός μου ἦν (vgl. 1, 30). Nicht Jesus hat von Johannes, sondern Johannes hat von Jesus empfangen; „denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, und zwar eine Gnade an Stelle anderer Gnade“. Die erste Gnade war das Gesetz; es wurde einst durch die Hand des Moses geschenkt. Sowenig die Welt von einem andern Schöpfer stammt als von Gott, und zwar durch den Logos, sowenig stammt auch das Gesetz von einem andern Gesetzgeber als vom höchsten Gott. Die Fülle von Gnade und Wahrheit kam allerdings erst durch Jesus Christus. Aber auch das Gesetz war eine Gottesoffenbarung und eine Gnade. Äufserlich war allerdings Moses der Vermittler; aber niemals hat ein blofser Mensch Gott schauen dürfen. Darum war und ist der letzte Vermittler aller Offenbarung und Gnade der eine Logos, der eingeborene Sohn des Vaters, der in seinem Schofse ruht (1, 16—18).

Das Licht, das aus der Gegenüberstellung von Jo und den Lehren Cerinths auf das vierte Evangelium fällt, erlischt freilich nicht mit dem Prolog. Alle Teile desselben, besonders die Reden des Herrn, oder vielmehr die Auswahl, die Jo aus den Sprüchen des Herrn getroffen hat, werden dadurch erhellt. Erwähnt sei die Betonung der Präexistenz Jesu z. B.

Jo 8, 54 ff mit dem Ausspruch: „Ehe Abraham ward, bin ich". Erwähnt sei auch das Zeugnis des Johannes über die Erscheinung bei der Taufe Christi als Zeichen für den Täufer (Jo 1, 31 ff). Erwähnt sei aber besonders die Betonung des Todes Christi fast auf jedem Blatt des vierten Evangeliums, vom „Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt" (1, 29 35), und dem Hinweis „auf den Tempel seines Leibes" (2, 19 ff) bis zum Bericht über die Kreuzigung. Es sei im allgemeinen hingewiesen auf die späteren Parallelstellen, die sich fast zu jedem Gedanken des Prologs von selber aufdrängen. Nur das mufs noch näher untersucht werden, wie sich Jo zu der von Cerinth behaupteten Auflösung der Verbindung zwischen seinem Jesus und seinem Christus stellt.

Mk 15, 37 erzählt, wie der Heiland, nachdem er eben zuvor geklagt hatte: „Mein Gott, mein Gott! warum (oder: wie sehr — εἰς τί = bis zu welchem Grade) hast du mich verlassen!" unter lautem Rufe den Geist aufgab. Auch Jo 19, 28—30 bestätigt, dafs Jesus, nachdem er mit Essig getränkt worden, mit den Worten: „Es ist vollbracht!" das Haupt neigte und starb. Wenn er Cerinth widerlegen will, der behauptet, vor dem Tode habe Jesus aufgehört, der Christus zu sein, so mufs er ein Zeugnis dafür beibringen, dafs auch nach dem Tode noch der tote Christus am Kreuze hing. Dieses Zeugnis mufs dem andern gleichwertig sein, das Cerinth anerkennt, dem Zeugnis des Geistes bei der Taufe Jesu. Und das bietet Jo auch wirklich.

Nach Erwähnung des Todes Jesu fährt er 19, 31—37 fort: Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου, ἠρώτησαν τὸν Πειλᾶτον ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἀρθῶσιν. ἦλθον οὖν οἱ στρατιῶται, καὶ τοῦ μὲν πρώτου κατέαξαν τὰ σκέλη καὶ τοῦ ἄλλου τοῦ συνσταυρωθέντος αὐτῷ· ἐπὶ δὲ τὸν Ἰησοῦν ἐλθόντες, ὡς εἶδον ἤδη αὐτὸν τεθνηκότα, οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη, ἀλλ' εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν, καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ. Soweit die Erzählung. Dann folgt eine Versiche-

rung des Evangelisten, vielleicht unter einem heiligen Eidschwur, dafs die Tatsache feststehe und dafs er selbst sie gesehen habe: καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία· καὶ ἐκεῖνος (sc. ὁ θεός?) οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε. An der Wahrheit dieser Tatsache hängt der christliche Glaube. Denn es handelt sich nicht um ein zufälliges, gleichgültiges Ereignis. Nein! ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ. καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει· ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.

Der Geist, der bei der Taufe Jesu ein vollgültiges Zeugnis ablegte, dafs dieser Jesus der Christus sei, der ist es auch, der die Propheten erleuchtet und durch sie den Christus und seine Schicksale vorausverkündigt hat. Er zeugt nicht für einen Menschen Jesus, mit dem einstmals der Christus verbunden war, sondern für den Christus selbst. Wenn also noch nach dem Tode Jesu sich messianische Weissagungen am Leichnam des Herrn erfüllen, dann ist sogar noch dieser Leichnam der Leichnam Christi. Das ist nun in der Tat geschehen. Für die Ereignisse steht Johannes als Augenzeuge ein; und er bekräftigt sein Zeugnis mit der heiligsten Versicherung. Dafs aber kein blofses Spiel des Zufalls in diesen Ereignissen vorliegt, das ist jedem klar aus dem Verlauf: es ist Gottes Fügung, dafs alles so gekommen ist. Denn es handelte sich dabei um die Erfüllung nicht nur einer einzigen Weissagung, sondern zweier auf einmal. Sie sind an Jesus erfüllt worden wie alle andern; und die Weissagungen selbst fordern, dafs sie erst nach dem Tode Jesu in Erfüllung gehen konnten. Also hat der Geist gesprochen und bezeugt, dafs dieser Jesus auch im Tode noch der Christus ist. Nicht der Mensch Jesus, sondern der wahre Christus ist für uns gestorben, hat unsere Sünden in seinem Blute getilgt (1 Jo 1, 7 u. ö.) und sein Leben für uns dahingegeben, damit auch wir für unsere Brüder unser Leben hingeben (1 Jo 3, 16). „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dafs er seinen eingeborenen Sohn dahingegeben hat“ (Jo 3, 16; vgl. 1 Jo 4, 9 coll. 3, 16).

Darum können wir vertrauen, daſs unsere Sünden getilgt sind; darum können wir glauben, daſs wir Kinder Gottes geworden sind; darum dürfen wir hoffen. daſs wir im Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes, das ewige Leben haben und er uns auferwecken wird am jüngsten Tage.

Hier haben wir die drei Zeugen von 1 Jo 5, 4 ff für unsern weltüberwindenden Glauben. Es ist nicht bedeutungslos, daſs aus der durchbohrten Brust des toten Jesus alsbald Blut und Wasser herausflossen (Jo 19, 34). Jesus Christus, der eine Sohn Gottes, das ist der, welcher durch Wasser und durch Blut hindurchgegangen ist. Er kam nicht nur durch das Wasser in der Taufe, wie auch Cerinth zugibt. Nein, er kam durch Wasser und Blut. Beides bezeugt der Geist: das Kommen durch Wasser bei der Taufe Christi in der Erscheinung des Geistes in Taubengestalt und in der Stimme vom Himmel; das Kommen durch Blut am Kreuze, als die Beine Jesu nicht zerbrochen wurden, und als die Juden den anschauten, den sie durchbohrt hatten, in der Erfüllung der Weissagungen, die der Geist den Propheten einst eingegeben hatte. Der Geist wird auch ferner für Jesus Christus, den Sohn Gottes, zeugen. Nicht zwar vor seiner Verherrlichung (Jo 7, 38 f), aber wenn er ihn vom Vater her auf seine Jünger gesandt hat (Jo 14, 26; 15, 26); dann wird er die Welt überführen περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως· περὶ ἁμαρτίας μέν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ· περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με· περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται (Jo 16, 8—11).

Die drei an verschiedenen Stellen in verschiedenem Zusammenhang bei Irenäus sich findenden Nachrichten über die Lehren des Cerinth, über seine Berufung auf Mk und über die Richtung des Jo gegen Cerinth mit dem Papiaszeugnis über Mk stimmen innerlich zusammen. Sie haben an einem Vergleich der Cerinthischen Aufstellungen mit Mk einerseits und mit Jo anderseits, sowie auch an einem Vergleich zwischen Mk und Jo die Probe bestanden. Wie dazu die Behauptung

der von Epiphanius „Aloger“ genannten Ketzer des 2. Jahrhunderts sich stellt, die alle Johannesschriften dem Cerinth als Verfasser zuschrieben, soll hier nicht weiter verfolgt werden. Aber vielleicht ist es angebracht, noch ein Gegenstück des Johanneszeugnisses bei Papias über Mk: οὐ μέντοι τάξει, zum Schlufs beizufügen, nämlich die letzten Zeilen (32—34) des Muratorischen Fragmentes über das vierte Evangelium: „Sic (durch 1 Jo 1, 1 ff) enim non solum visorem se et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur“.

Hat der Auferstandene Maria Magdalena die Berührung seines Leibes verwehrt?

Von P. Konstantin Rösch O. M. Cap. in Münster i. W.

In dieser Zeitschrift XIII (1915) 344—353 schlägt Dr K. Kastner einen neuen Weg ein, um das bekannte Wort des Herrn: „Rühre mich nicht an!" (Jo 20, 17) verständlich zu machen. Nach ihm hat der Auferstandene die beabsichtigte Berührung durch Magdalena abgewehrt, weil er sie vor Versuchungen bewahren wollte. „Maria Magdalena hat sich einst als öffentliche Sünderin durch Fleischessünden vergangen. Nun steht der Herr vor ihr in strahlender Schönheit des verklärten Leibes. Eine Annäherung an ihn und eine Berührung kann gerade in ihr, wo nach so mancher Sünde reichlicher Zündstoff zu neuen Lüsten und Begierden übriggeblieben ist, neue Versuchungen hervorrufen, und vor solchen will der Heiland, der selbst beten gelehrt hat: ‚Führe uns nicht in Versuchung!' seine anhängliche und dankbare Schülerin bewahren. Diese Vorsichtsmaſsregel begründet der Herr, indem er hinzufügt: ‚Denn ich bin noch nicht (οὔπω) zum Vater aufgestiegen' (V. 17^b). D. h.: Im Himmelreiche, wo du mich einst wiederfinden wirst, kannst du mir dann ohne alle Gefahr huldigen."

Diese Ansicht beruht auf der Voraussetzung, daſs Maria Magdalena mit der Sünderin bei Lk 7, 36 ff identisch ist, und daſs der verklärte Leib des Herrn Magdalena sinnlich zu affizieren vermochte. Die erste Voraussetzung ist bekanntlich nur eine Hypothese, und darum steht und fällt mit ihr K.s Erklärung. Die zweite Voraussetzung verletzt unser sittliches Empfinden. Sie ist mit Rücksicht auf die Person des Heilandes wie der Maria Magdalena entschieden abzulehnen.

Auf Grund der persönlichen Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Logos mufs dem Leibe Christi schon in seinem leidensfähigen Zustande die allerhöchste Weihe zukommen. Er konnte zwar leiden, denn das Leiden ist kein sittlicher Makel; aber es wäre für Christus etwas moralisch Erniedrigendes, wenn sein Leib die Konkupiszenz eines anderen hätte affizieren können. Der Logos schuldete es seiner menschlichen Natur, einen solchen sittlichen Makel von seinem Leibe fernzuhalten.

Eine Erregung der Konkupiszenz durch den Leib Christi ist ferner ausgeschlossen auf Grund der relativ unendlichen Fülle von Gnaden, mit denen die menschliche Natur Christi ausgestattet war. Diese Gnadenfülle mufste auch seinen Leib so adeln, dafs er nicht blofs in sich überaus ehrwürdig war, sondern auch den Wohlgeruch seines ehrwürdigen Wesens um sich verbreitete. Und gilt das schon vom leidensfähigen Leibe Christi, dann a fortiori vom verklärten, auferstandenen Leibe.

Auch die Menschen werden bei ihrer Auferstehung wie die Engel Gottes im Himmel sein (Mt 22, 30). Der hl. Paulus führt (1 Kor 15, 42—44) als Eigenschaften des auferstandenen Leibes an: „Gesät wird der Leib in Verweslichkeit, auferstehen in Unverweslichkeit; gesät wird er in Unehre, auferstehen in Herrlichkeit; gesät wird er in Schwachheit, auferstehen in Kraft; gesät wird ein sinnlicher Leib, auferstehen ein geistiger Leib“.

Die Auffassung K.s läfst sich auch nicht mit dem Charakter Maria Magdalenas vereinigen. Wäre je eine Annäherung an Jesus für sie gefahrvoll gewesen, so käme nur jene erste im Saale des Pharisäers in Betracht; dort aber fürchtet der Herr keine Gefahr für die Sünderin und läfst sich von ihr die Füfse mit Öl salben, mit ihren Haarflechten trocknen und sie küssen, und das nicht blofs einmal, sondern ohne Unterlafs (Lk 7, 45). Später läfst er sich von der edlen Büfserin, die seine treue und bevorzugte Schülerin und Freundin geworden, noch ein zweites Mal salben, und zwar am Haupte

(Mt 26, 7 Mk 14, 3). Am Grabe aber soll er aus Vorsicht die beabsichtigte Berührung seines verklärten Leibes ihr verwehrt haben? Nimmermehr! Magdalenas Bekehrung war schon im Anfang ganz vollkommen, weil nach der Versicherung des Herrn ihre Liebe so vollkommen und heldenmütig war (Lk 7, 47). Und diese Liebe wurde durch den vertrauten Umgang mit dem Herrn noch gesteigert. Welche Charakter- und Tugendgröfse offenbart Magdalena unter dem Kreuze! Ist es denkbar, dafs dieselbe tugendhafte Magdalena zwei Tage später bei Berührung des verklärten Heilandes sich einer Gefahr aussetzte?

Hat überhaupt der Auferstandene Magdalena die Berührung seines Leibes verwehrt?

Am Grabe des Herrn nimmt Magdalena wahr, dafs jemand hinter ihr steht. Obwohl es Jesus ist, den sie erblickt und anredet und dessen Stimme sie hört, erkennt sie ihn nicht, sie hält ihn vielmehr für den Gärtner. Warum erblickt sie in der ihr unbekannten Persönlichkeit einen Gärtner? K. antwortet: „Es ist die relative Blöfse des Herrn. Wir wissen, dafs die Landarbeiter in Palästina bei ihrer Arbeit oft nur mit einem Lendenschurz bekleidet waren“ (350). Aus diesem Grunde habe sie sich „in züchtiger Scheu wieder zurückgewendet“. Nachdem sie aber in dem vermeintlichen Gärtner ihren Herrn erkannt, „braucht sie nicht mehr für ihre Tugend zu fürchten. Ist der Meister in der Nähe, dann ist die Sünde fern. Und so will sie ihm wohl in gewohnter Weise zu Füfsen fallen und diese ehrfurchtsvoll berühren“ (351).

Nicht weil Jesus nur mit einem Lendentuche bekleidet war oder die Tracht eines Gärtners trug, kam Magdalena auf den Gedanken, in der Erscheinung einen Gärtner zu vermuten, sondern weil um die frühe Stunde niemand in dem Garten sein konnte als der Gartenhüter (Schanz). Übrigens schenkt sie in ihrem tiefen Schmerze dem Fremden kaum eine Beachtung und wendet sich sogleich wieder dem Grabe zu, aber sicher nicht aus „züchtiger Scheu“ vor der „relativen Blöfse“ des unerwarteten Fremden. Sobald aber Jesus den

Namen „Maria!" ausspricht — mit all der Güte und Liebe, mit der er ihn früher auszusprechen pflegte —, erkennt sie ihn und wird so ergriffen, daſs sie nur das eine Wort „Meister!" hervorbringt.

Nun hat sie den schmerzlich Gesuchten gefunden, und zwar lebendig; um so weniger möchte sie ihn ein zweites Mal verlieren. Deshalb will sie ihn festhalten, fällt vor ihm nieder und umschlingt seine Knie. Doch der Herr scheint dem zu wehren mit den Worten: Μή μου ἅπτου (Jo 20, 17). Dies wird gewöhnlich, entsprechend der Vulg. (Noli me tangere), übersetzt: „Rühre mich nicht an!" Indes bedeutet ἅπτεσθαί τινος eine Person oder Sache anfassen, festhalten[1]. Der imperat. praes. mit μή aber gebietet das Unterlassen dessen, was einer schon tut, enthält also ein Verbot, die Handlung weiter fortzusetzen[2]. So mahnt Jesus die Witwe von Naim (Lk 7, 13): Μὴ κλαῖε, Weine nicht mehr! die weinenden und klagenden Töchter von Jerusalem (Lk 23, 28): Μὴ κλαίετε ἐπ' ἐμέ, Weint nicht mehr über mich! den Johannes (Lk 9, 50): Μὴ κωλύετε, Wehrt ihm nicht weiter! Er heiſst seine Jünger alle Furcht ablegen (Mt 14, 27; 17, 7): Μὴ φοβεῖσθε, Fürchtet euch nicht mehr! Desgleichen heiſst der Engel den Zacharias (Lk 1, 13), die seligste Jungfrau (Lk 1, 30) und die Hirten (Lk 2, 10) aller Furcht entsagen. Jesus motiviert die Tempelreinigung mit den Worten (Jo 2, 16): Μὴ ποιεῖτε, Macht das Haus meines Vaters nicht länger zu einer Markthalle! Er mahnt den Thomas (Jo 20, 27): Μὴ γίνου ἄπιστος, Sei und zeige dich nicht länger ungläubig! Eine Stimme vom Himmel ruft Petrus zu (Apg 10, 15): Μὴ κοίνου, Nenne nicht unrein, was Gott rein gemacht hat![3] An unserer Stelle mahnt der Auferstandene: Halte mich nicht länger fest! Er gestattet Maria die Berührung seines verklärten Leibes ebenso wie nachher den anderen frommen Frauen (Mt 28, 9) und den Jüngern (Lk 24, 39; Jo 20, 27). Da sie aber in ihrer grenzen-

[1] Vgl. Mt 8, 15; 9, 20; Lk 22, 51.
[2] Vgl. Pape, Handwörterbuch der griechischen Sprache, unter μή.
[3] Vgl. Zorell, Lex. Graec., unter μή I 1.

losen Liebe kein Ende ihres Glückes finden kann, sondern das gleiche Verlangen wie die Braut im Hohenliede (3, 4) hat: „Ich halte ihn fest und lasse ihn nicht", so fordert er sie auf, es jetzt genug sein zu lassen.

Nun schliefsen sich die folgenden Worte ungezwungen an: „Ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater". Magdalena will den Herrn festhalten, um sich seiner Nähe noch länger zu erfreuen und seine Gegenwart glücklich zu geniefsen. Zu solchem Genufs ist aber die Zeit noch nicht da, weil Jesus noch nicht zum Vater aufgefahren ist. Erst im Himmel wird ein ununterbrochenes Verweilen in der Nähe des verklärten Gottmenschen, ein ewig dauernder Genufs seiner beseligenden Gegenwart stattfinden. Anstatt länger an seiner Seite zu verweilen, soll Magdalena als gehorsame Magd jetzt hingehen und seinen Brüdern die Kunde bringen, dafs er nun bald zum Vater gehe, wie er ihnen angekündigt habe.

So bringt denn das Zusammentreffen Jesu mit Magdalena für diese nur Trost und Freude und hat durchaus nicht den Charakter der „Sühne für ihre frühere Sünde". K. bemerkt: „Sie allein darf dem Heilande nicht nahen vor ihrer eigenen Verklärung. Überhaupt enthalten die Erscheinungen des Auferstandenen im Jo-Ev Momente der Sühne und Versöhnung" (353). Unbefangene Erwägung der Berichte wird in dem Verhalten des Auferstandenen gegen Magdalena nicht „eine heilsame . . . Bufse und Beschämung" für ihre frühere „Unlauterkeit" finden, sondern die Belohnung für ihre heldenmütige Liebe; in dem Verhalten gegen Thomas nicht Strafe für dessen „Unglauben", sondern den Beweis von Güte und Nachsicht; in dem Verhalten gegen Petrus nicht Strafe für dessen „Untreue", sondern den Ausflufs von Liebe und Barmherzigkeit; in dem Verhalten gegen Johannes nicht Strafe für dessen „Unbescheidenheit", sondern ein Zeichen von rührender Sorgfalt für den Lieblingsjünger.

᾿Επισκιάζειν Lk 1, 35.

Von Dr Arthur Allgeier, Privatdozent in Freiburg i. Br.

Der unter dieser Überschrift BZ XIV (1916) 147—152 erschienene religionsgeschichtliche Beitrag von J. Hehn betrifft eine für die Theologie so bedeutsame Stelle des NT, dafs es gerechtfertigt erscheinen darf, nochmals auf die Frage zurückzukommen. In der bisherigen Erörterung sind einige Gesichtspunkte nicht oder nicht deutlich und scharf genug hervorgehoben worden, welche der Lösung des Problems näherbringen können. Auch hat sich Hehn die Abweisung früherer Lösungsversuche ein bifschen zu leicht gemacht.

Zunächst habe ich die Interpretation, welche Theophylakt von ἐπισκιάζειν gibt, im Auge. Hehn teilt sie nach Bisping mit, der sich wieder auf Maldonat verläfst, und bemerkt: „Theophylakt scheint ... die schützende Umschliefsung als Vergleichspunkt zu betrachten, wenn er erklärt, die Kraft des Allerhöchsten werde die Jungfrau bedecken, wie ein Vogel unter den Flügeln vollständig deckt". Dem fügt Hehn die Korrektur Maldonats bei, dafs Theophylakt vielleicht besser gesagt hätte: „damit durch die Wärme die Jungen ausgebrütet werden", und urteilt abschliefsend: „Allein man sieht hier ohne weiteres, dafs beide Erklärer etwas ganz Fremdes in das ἐπισκιάζειν hineintragen".

Ich sehe nicht, wie dieses Urteil begründet werden könnte. Theophylakt sagt s. v. ἐπισκιάζειν: ὡς ὄρνις ἐπισκιάζει τὰ νεοσσία ἑαυτῆς ὅλα ταῖς πτέρυξιν αὐτῆς περιλαμβάνουσα. Die Verbesserung Maldonats benötigt er also nicht; er will das aussprechen, was der spätere Exeget vermifst. Nun ist freilich richtig, dafs die Vorstellung an den übrigen Stellen, wo ἐπισκιά-

ζειν erscheint[1], gar nicht paſst. Die Schwierigkeit erhebt sich aber auch, wenn die von Hehn vorgeschlagene Bedeutung eingesetzt werden soll. Es handelt sich eben um grundverschiedene Vorgänge. An den drei ersten von den übrigen Stellen kommt man mit der Bedeutung, welche die griechische Lexikographie — auch der hellenistischen Zeit — darbietet, völlig aus: eine Wolke überschattet = bedeckt die Apostel auf dem Berg der Verklärung, und die vierte Stelle besagt: die Leute legen die Kranken auf die Straſse, damit Petri Schatten auf sie falle (κἂν ἡ σκιὰ ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν) und sie dadurch geheilt werden. Für Lk 1, 35 aber ist bis jetzt auſser Theophylakts späterem Zeugnis noch kein recht entsprechender Beleg der zeitgenössischen Inschriften oder Papyri oder gar der Literatursprache namhaft gemacht. In einer Schrift, die in dem Streben, die Semitismen durch griechische Äquivalente zu ersetzen, mehr als die übrigen Evv puristisch verfahren ist, kann es aber nicht verwundern, daſs für die Gedanken Worte eingesetzt sind, die mehr griechisch lauten sollen als griechisch gedacht sind und ausgelegt sein wollen[2].

Auf eine Spur kann die Verwendung von ἐπισκιάζω in LXX weisen, wo das Verbum viermal gebraucht wird: Ex 40, 35 Ps 90 (91), 4; 139 (140), 8 Prv 18, 11. An letzter Stelle entspricht M וּכְחוֹמָה נִשְׂגָּבָה בְּמַשְׂכִּתוֹ LXX ἡ δὲ δόξα αὐτῆς μέγα ἐπισκιάζει. Die Übersetzung ist frei, trifft aber den Sinn insofern, als sie die Idee des Schutzes deutlich ausdrückt. Für

[1] Mt 17, 5 Mk 9, 7 Lk 9, 34 Apg 5, 15.

[2] E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance.* 2. Abdruck. Leipzig und Berlin 1909, 482: „Lukas hat, einem griechischen Stilprinzip gemäſs, das hebräische Wort als eine βάρβαρος γλῶσσα vermieden, wie er überhaupt in der Angabe der palästinensischen Lokalitäten zurückhaltender ist, wie er der einzige Evangelist ist, der bei dem Ort der Kreuzigung nicht den hebräischen Namen angibt, sondern nur die Übersetzung, wie bei ihm das Wort ἀμήν am seltensten vorkommt, wie er (hier mit dem vierten Evangelisten übereinstimmend) die letzten Worte Jesu nicht in aramäischer Sprache anführt. Nach solchen und ähnlichen Gesichtspunkten sind die Evangelien noch nicht systematisch untersucht worden, und doch scheint mir derartiges charakteristisch genug zu sein“.

das NT eignet sich diese Bedeutung von ἐπισκιάζω nicht. Näher berührt sich Ex 40, 35. Das hebräische Grundwort ist שׁכן: die Wolke lagert über der Bundeslade. Mit Recht hat Hehn, der den Sprachgebrauch von שׁכן noch weiterhin geprüft hat, aber hervorgehoben, daſs damit nur der gewöhnliche äuſserliche Vorgang ausgedrückt wird, daſs sich die Wolke niederlieſs. In gleicher Weise könnte man ἐπισκίαζειν auch an den zwei letzten Orten ausscheiden. Ps 90 (91), 4ᵃ M בְּאֶבְרָתוֹ יָסֶךְ לָךְ LXX ἐν τοῖς μεταφρένοις αὐτοῦ ἐπισκιάσει σοι. Ps 139 (140), 8: סַכֹּתָה לְרֹאשִׁי בְּיוֹם נָשֶׁק LXX ἐπεσκίασας ἐπὶ τὴν κεφαλήν μου ἐν ἡμέρᾳ πολέμου. Auch hier herrscht die Idee des Schutzes. Aber zwei Umstände verdienen doch Beachtung: 1) daſs beidemal ἐπισκιάζειν Prädikat in einer bildlichen Redeweise ist, welche der Vogelwelt entnommen wird, 2) daſs das Subjekt der Metapher Gott ist.

סכך, welches M als *Hi* und *Kal* aufweist, wird auch mit σκιάζω 1 Chr 28, 18 und Ex 25, 20 wiedergegeben; jedesmal von Cherubim, welche mit ihren Flügeln die heilige Lade decken. Der Sprachgebrauch von σκιά führt nicht weiter. Nur ist festzustellen, daſs צל und צלם und die LXX-Entsprechungen klar voneinander getrennt werden. Ebensowenig ergeben die anderen Übersetzungen von סכך einen neuen Gesichtspunkt. Nur klingt ἐπισκεπάζω Klgl 3, 43 an ἐπισκέπτομαι, das Gn 21, 1 die *Heimsuchung* Saras, 1 Sm 2, 21 Annas als Mutter bezeichnet. Doch ist kein gangbarer Weg zu erkennen, der zu ἐπισκιάσει Lk 1, 35 hinüberführt[1].

שׁכן anderseits enthält unter den vielen griechischen Äquivalenten mehrere, welche auch der Sprache des ehelichen Lebens angehören: εἰσέρχομαι, ὁμοροέω, παροικέω, auch ἐπικαλέω.

Hier drängt sich unwillkürlich der Gedanke an die Epiklese der griechischen Liturgie auf, deren Vergleichung sich ohnehin zur Interpretation von Lk 1, 35 nahelegt. Die Syrer nennen den liturgischen Augenblick ܐܓܢܐ, bringen also die

[1] Neben Mt 25, 36 und 43 begegnet das Verbum nur noch bei Lk 1, 68 78; 7, 16; Apg 15, 4.

konsekratorische Bezeichnung mit Gn 1, 2 in Verbindung: וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם. Dafs רחף *Pa* von Hause aus das Sitzen und Brüten des Vogels auf seinem Neste bezeichnet, ist allgemein zugegeben[1]. In der griechischen, erst recht in der abendländischen Kirche ist der semitische Verbalstamm nur dem Sinne nach in die Bibelübersetzung und die Liturgie aufgenommen worden[2]. Ob man die wörtliche Wiedergabe als dem Sprachgeiste zuwiderlaufend empfunden hat[3] oder welche Gründe immer mit im Spiele gewesen sein mögen, jedenfalls handelt es sich um eine dem hebräischen und aramäischen bibelgläubigen Volke ganz geläufige und sinnvolle Vorstellung.

Wenn nun also Theophylakt, der doch der Koine noch nahe genug stand, um die Wortbedeutungen jedenfalls viel schärfer bestimmen zu können als wir, das Wort ἐπισκιάζω

---

[1] Vgl. H. Gunkel, *Genesis*[3], Göttingen 1910, 104.

[2] Daher die Schwierigkeiten, denen sich die griechischen Ausleger der Genesis bei ἐπεφέρετο, die Lateiner bei *ferebatur* gegenübergestellt sehen. Basilius hat es als eine glückliche Entdeckung betrachtet, als er darauf aufmerksam gemacht wurde, dafs die syrischen Christen bei der Erklärung des Verses keinerlei Mühen haben, und paraphrasiert nach dem Syrischen: συνέθαλπε καὶ ἐζωογόνει τὴν τῶν ὑδάτων φύσιν. Seine wichtige Bemerkung steht im 6. Kap. der 2. Homilie über das Hexaemeron *M.* 29, 44 und wird durch das wertvolle Geständnis eingeleitet: ἐρῶ σοι οὐκ ἐμαυτοῦ λόγον ἀλλὰ Σύρου ἀνδρὸς σοφίας κοσμικῆς τοσοῦτον ἀφεστηκότος ὅσον ἐγγὺς ἦν τῆς τῶν ἀληθινῶν ἐπιστήμης. Ἔλεγε τοίνυν τὴν τῶν Σύρων φωνὴν ἐμφατικωτέραν τε εἶναι καὶ διὰ τὴν πρὸς τὴν Ἑβραΐδα γειτνίασιν μᾶλλόν πως τῇ ἐννοίᾳ τῶν Γραφῶν προσεγγίζειν. Noch jüngst hat K. Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig-Berlin 1914, 4 f, die Behauptung aufgestellt, der syrische Mann könne nur Ephraem Syrus sein. Allein in den von Ephraem erhaltenen echten Fragmenten des Genesiskommentars findet sich die Stelle nicht, wohl eine ähnliche in einer Katene, die wahrscheinlich Jakobus von Edessa zuzuweisen ist; vgl. dazu Lamy, *Revue biblique* II (1893) 22 f. Wie fremdartig der biblische Ausdruck im lateinischen Westen empfunden wurde, wird dadurch illustriert, dafs die Berufung auf den Syrer auch bei Ambrosius, *In Exam.* 1, 8 wiederkehrt, aber auch noch weiter bei Augustinus, *De genesi ad litteram* 1, 18 und Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim* z. St.

[3] So möchte ich mir die Schwankungen der interessanten Überlieferung von ἐπισκίασις in der zweiten Rezension der *Anaphora Pilati* ed. K. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Lipsiae 1853, c. 4 erklären. Beachte auch die Variante ἐπισκέψεως A gegen ἐπισκιάσεως B!

analog erklärt wie מרחפת, so hat er die Idee vorgefunden und keineswegs etwas ganz Fremdes in den Ausdruck hineingetragen. Aus der altgriechischen Religionskunde und Literatur stammte die Vorstellung nicht; griechisch ist allein das Wort. Die Ausdrucksweise des Evangelisten befindet sich in Übereinstimmung mit seinem sonstigen Bemühen, spezifisch aramäische Worte und Begriffe durch griechische Nomina zu ersetzen, die aus einer ganz anderen Welt herausgewachsen sind [1].

Die Herleitung des Wortes ἐπισκιάζειν von σκιά = Bild im Sinne Hehns begegnet dagegen gerade von semitistischer Seite nicht geringen sprachlichen und sachlichen Bedenken. Oder vermag Hehn den erforderlichen hebräischen oder aramäischen Terminus aufzuzeigen oder wenigstens philologisch wahrscheinlich zu machen? Die religionsgeschichtliche Idee, deren Ansätze im Babylonischen und Ägyptischen durch den Nachweis von Hehn unwiderleglich feststehen, nimmt in der Anwendung auf das NT eine so ausgeprägt neuplatonische Form an, daſs die Beeinflussung des Lukas schon aus chronologischen Gründen unwahrscheinlich ist. Die Parallelen aus Philo beweisen nicht genug; zu dessen Allegorien steht Lukas im denkbar schärfsten Gegensatz. Vor allem aber stünde diese einzige neuplatonische Terminologie fremdartig störend zwischen den rein atl Verheiſsungen aus 2 Sm 7, 12 ff, auf welche der Erzengel Gabriel mit wörtlichen Zitaten anspielt, und besagte nicht, was sie besagen soll. Denn das *Bild* Gottes wäre nicht Gottes *Sohn*, wie durch διό V. 35b gefolgert wird, sondern trotz 2 Kor 4, 4; Kol 1, 11; Phil 2, 5 11; Hebr 1, 3 nach Gn 1, 26 ein Mensch. Nur unter einer Voraussetzung würde die inhaltliche Spannung aufgehoben werden: wenn erwiesen werden könnte, daſs der Evangelist an dieser Stelle Jesus bereits als den zweiten Adam bezeichnen wollte, wie es eine Lieblingsidee des Apostels Paulus ist und Lukas selbst in der Genea-

---

[1] Vgl. nur ἐπιστάτης 5, 5; 8, 24 45; 9, 30 49; 17, 13 für רבי o. a. oder ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις 19, 38 (und 2, 14!) für ὡσαννά Mt 21, 9 15; Mk 11, 9 10; Jo 12, 13.

logie zum Ausdruck gebracht hat[1]. Lateinische, griechische und orientalische Exegeten aus der Zeit der christologischen Kämpfe sind von dieser Idee stark erfüllt, und es wäre leicht, Beispiele anzuführen, wie sie auch Lk 1, 35 von dieser Seite her ausgelegt haben. Allein dieser Exegese wird sich kaum jemand unbedingt anschliefsen wollen.

Ich glaube daher, dafs die Lösung Theophylakts der Prüfung immer noch würdig bleibt. Eine eindringende semasiologische Untersuchung über ἐπισκιάζειν, welche einerseits den gesamten heute zugänglichen griechischen Sprachschatz erhebt, chronologisch und geographisch sichtet, anderseits die zugrunde liegende Vorstellung namentlich bei den Semiten verfolgt, dürfte, soweit ich das Material übersehe, philologisch, religionsgeschichtlich und nicht zuletzt exegetisch ertragreich werden.

---

[1] J. M. Heer, *Der Stammbaum Marias nach Lukas in seiner ursprünglichen Gestalt und Bedeutung*: *Katholik* 1909, 10. Heft, S. 292.

Miszelle.

Zu 1 Kor 7, 36ff.

Fahnenbruch widmet in der BZ XII 391ff seine Aufmerksamkeit einer in der jüngeren Zeit vorgetragenen Auffassung der genannten Paulusstelle, die von der üblichen abweicht. Dem dort Erwähnten darf ein Hinweis auf den Kommentar Ephräms zu den Briefen des Apostels hinzugefügt werden, der die Worte im gleichen Sinne zu verstehen scheint — soviel mir bekannt bis jetzt der einzige Ausleger des Altertums, der die Stelle ex professo in dieser Weise erklärt. Aphraates, den Achelis anführt, spricht von der Sache, ohne jedoch auf 1 Kor Bezug zu nehmen. Die Scholien Ephräms wurden armenisch im III. Bande seiner Werke Venedig 1836 veröffentlicht; 1892 erschien eine lateinische von den Mechitaristen nach einer Hs des Jahres 999 besorgte Übertragung. Der Bequemlichkeit halber sei der betreffende Text abgedruckt, a. a. O. S. 64: *եթէ իցէ ոք զի գուցէ նորա կոյս, և կաց մնաց նա ժամանակս ինչ որչափ և իցէ նա յուխտին, և գիտաց յանձն իւր թէ չիցեմ բաւական, մի՛ վասն անցեալ ժամանակեանն ամաչեսցէ: Իսկ այն որ հաստատեալն իցէ 'ի միտս իւր, և ինչ վտանգ ցանկութե՛ ոչ իցէ նմա դառնալ, և զայս ընտրեաց 'ի սրտի իւրում պարհել զկոյսն իւր, բարւոք առնէ: և այն որ տայն 'ի դուրս զկոյսն իւր, բարւոք առնէ: և այն որ ոչ տայն և ժուժկալ լինի, բարւոք առնէ:* „Wenn einer ist, der etwa eine Jungfrau hat, und er verbleibt durch eine gewisse Zeit, solange sie auch sei, in seinem Gelöbnis, und er erkennt in sich: ‚Ich bin nicht geeignet', so scheue er sich nicht ob der verflossenen Zeit. Der aber, welcher fest ist in seiner Gesinnung und keine Gefahr der Begierlichkeit hat zurückzutreten und er dies erwählt hat in seinem Herzen, seine Jungfrau zu bewahren, tut gut. Und der, welcher hingibt seine Jungfrau, tut gut, und welcher sie nicht gibt und enthaltsam ist, tut gut."

Daſs Ephräm nicht den Vater der Jungfrau im Auge hat, geht aus den ersten Zeilen zweifellos hervor; *և իցէ նա յուխտին* erinnert an den ܒܪ ܩܝܡܐ des Aphraates, was Parisot (Patrologia syr. I 259ff) durch voto ligatus verdeutlicht (Bert: „Bundesbruder"), wie es auch die armenische von Antonelli 1756 herausgegebene Übersetzung des Aphr. mit *ուխտաւոր* wiedergibt und im armenischen NT einer, der ein Gelübde übernommen hat, *ուխտադիր* heiſst. Doch scheint Ephräm nach dem letzten Satze *և այն որ տայն 'ի դուրս զկոյս իւր* usw. nicht an eine Verehelichung der Beiden zu denken, sondern an eine solche der Jungfrau mit einem Dritten. Dies hat vielleicht seinen Grund in dem Bibeltexte, den er erklärt; dieser redet v. 36 von einem „Geben der Jungfrau an den Mann" und v. 38 von einem Geben einfachhin im selben Sinne. Man wird nicht umhin können, den Syrer einer gewissen Unklarheit zu zeihen; während die Fassung der ganzen Stelle an den Vater denken lieſse, würde v. 37 ܘܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܪܓܬܐ dies ausschlieſsen, man müſste denn ܪܓܬܐ mit Beiseitelassung seiner ersten Bedeutung „Begierde" in der all-

gemeineren von „etwas" verstehen. Dafs es Ephräm in der ersten gefafst, verraten seine Worte: *և ինչ վտանգ ցանկութեան ոչ իցէ նմա դառնալ.* Ähnlich redet auch Aphraates von einem Zurückkehren in den früheren Stand ܠܐ ܢܗܦܘܟ ܠܗ ܠܩܕܡܝܘܬܗ ܕܙܘܘܓܐ, nur dafs er den Gatten meint, der beschlossen hat, in „Heiligkeit" d. i. in Enthaltsamkeit zu leben; Ephräm berücksichtigt alle. Auffallend ist, dafs er an die Verbindung der Jungfrau mit einem Dritten denkt (vgl. Bachmann in Zahns Kommentar z. St.); aufser dem syr. Bibeltexte, der, wie bemerkt, dies freilich nahelegt (vgl. auch den Sing. ܒܬܘܠܬܗ v. 36), war vielleicht die Anschauung von einer Art geistlicher Verwandtschaft zwischen dem Ersten und der Jungfrau für diese Auffassung bestimmend. Dafs dieses Band jedoch nicht unlösbar sei, scheinen wieder die Worte im ersten Satze zu besagen: *մի' վասն անցեալ ժամանակեանն ամաչեսցէ*, trage kein Bedenken, nämlich sich zu trennen.

Die Auslegung Ephräms läfst, wenn anders ihre Überlieferung gesichert ist, fast daran zweifeln, ob er den syr. Paulustext in der vulgären Fassung gelesen; auf jeden Fall ist sein Zeugnis wertvoll für das Verständnis der Apostelworte, deren gebräuchliche Erklärung auch nach dem Griechischen nun einmal der Schwierigkeiten nicht entbehrt. Nach dem syrischen Erklärer würde sich auch γαμιζων bzw. ἐκγαμιζων in den Zusammenhang fügen. Von Interesse wäre es, in den übrigen Werken Ephräms nach Berührungen mit dem vorliegenden Gegenstande zu forschen, wofür die wissenschaftlich sichere Grundlage allerdings erst die verheifsungsvoll begonnene Ausgabe Mercatis bieten würde. Wie sich Antonelli in seiner Dissertatio de ascetis zur Frage äufsert, ist mir nicht bekannt, da mir die Jacobi Nisibeni sermones zur Zeit unerreichbar sind.

Nachtrag. — Über die ܒܢܝ ܩܝܡܐ handelt, was ich übersehen hatte, Burkitt-Preuschen, Urchristentum im Orient S. 85ff, und er erblickt in ihnen die Getauften der Gemeinde, die ein enthaltsames Leben führen mufsten. Und nur die, welche sich hierzu verpflichteten, empfingen die Taufe. So seltsam dies dünkt, wird Aphraates doch kaum anders zu verstehen sein; zu den von Burkitt angezogenen Stellen käme Demonstr. VI, n. 1 (ed. Parisot Sp. 252), wo es in der an die ܒܢܝ ܩܝܡܐ gerichteten Rede heifst: ܡܢ ܕܝܠܟܘܢ, ܐܝܬ ܡܢ ܡܢܢ, dies also als etwas ihnen besonders Zukommendes erscheint. Es wäre nicht unmöglich, dafs in einer Kirche des Ostens zeitweilig ein derartiger Gebrauch bestand, der dann bei Ephräm in gemilderter Gestalt sich darböte. Denn was Aphraates l. c. n. 7 (Sp. 272) verpönt, würde Ephräm als vorhanden betrachten, ohne die Sache an sich zu tadeln. Eine Erläuterung fände sich in der naivanmutigen Erzählung vom hl. Einsiedler Abraham aus Kidun und seiner Nichte, nur dafs von einer Dienstleistung derselben nicht die Rede ist; aber sie lebt mit ihrem Oheim in der Einsamkeit (Acta Mar Abrahae Kidunaiae in S. Ephraem Syri Hymni et sermones ed. Th. Lamy, IV 51ff). Übrigens berührt sich Aphraates Demonstr. VI, n. 4 nahe mit der Erklärung Ephräms zum 1 Kor, wenn er dem ܒܪ ܩܝܡܐ, der eine ܒܪܬ ܩܝܡܐ bei sich zu haben wünscht, rät, offen die Ehe, allem nach mit der ܒܪܬ ܩܝܡܐ einzugehen, um nicht der Versuchung zu unterliegen. — Die Ausführungen Dom Connollys über Aphraates und das Mönchtum, die G. Kittel in der ZntW XVI 235 nennt, sind mir leider nicht zugänglich.

Leitmeritz. Franz Herklotz.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1916** und das Format 8⁰ sind bei Büchern weggelassen.)

C. Das Neue Testament.[1]

a) Allgemeines und zu mehreren Themata Gehöriges.

Goodspeed, E. J., *The story of the New Testament* (XII u. 150. University of Chicago Press. $ 1.—).

Kruszyński, J., *Wstęp ogólny historyczno-krytyczny do Pisma św [Allgemeine historisch-kritische Einleitung in die Hl. Schrift]* (471. Włocławek 1915). — **Ders.**, *Wstęp szczegółowy do ksiąg świętych Nowego Testamentu [Spezielle Einleitung in die Heil. Schriften des NT.]* (740. Włocławek 1916): Selbst inmitten des Kriegsgetümmels unterläfst es die polnische Wissenschaft nicht, ihren Baustein zuzufügen zur gemeinsamen Arbeit der Nationen. Zum Belege hierfür können die zwei obengenannten Bände dienen, von denen der erste buchstäblich unter dem deutsch-russischen Geschofshagel entstanden und gedruckt worden ist. Der Verfasser, der als Professor der biblischen Wissenschaft am Seminar zu Włocławek wirkt, ist eben nicht der Mann, der sich vom einmal gefafsten Entschlusse abbringen liefse, zumal wenn derselbe so nutzbringend ist wie in diesem Falle, nämlich den Zöglingen des Seminars eine in polnischer Sprache bearbeitete Einleitung in die Hl. Schrift zu bieten. Inzwischen ist die allgemeine Einleitung in die ganze Hl. Schrift, sowie auch die spezielle Einleitung zum NT erschienen. Beide Werke sind für Diözesan-Seminarien verfafst und auf der Höhe akademischer Vorträge auf den genannten Lehranstalten gehalten. Diesem Zweck entsprechen sie vorzüglich. Fast alle wissenschaftlichen Fragen sind klar dargelegt mit Berücksichtigung der neueren Literatur und der neueren Anschauungen. Insbesondere hat die literaturgeschichtliche Wertung der Bücher des NT eine ziemlich umfangreiche Berücksichtigung gefunden. Das synoptische und apokalyptische Problem stellt der Verfasser kurz, aber in neuer und überzeugender Beleuchtung dar. Es bleibt nur zu wünschen übrig, dafs der Verfasser die polnische theologische Literatur noch mit einer speziellen Einleitung zum AT bereichere, die nach denselben Leitsätzen bearbeitet wäre. L. Szczepański S. J.

Hastings, J., *Dictionary of the Apostolic church.* Vol. I: *Aaron-Lystra* (746. Edinburgh, Clark. 26 *s*).

Moulton, J. H., *From Egyptian rubbishheaps.* Five lectures on the New Testament (144. Ld., Kelly. 2 *s* 6 *d*).

Wohlenberg, G., *Neutestamentliche Miszellen.* 1. *Wer war das blutflüssige Weib?* (NkZ XXVII 687—690): Über die zuerst bei Pseudo-Ambrosius, Sermo de Salomone (ca. 360 verfafst) vorkommende Identifizierung mit Martha. — 2. *Zur Harnackschen Auffassung von Luk. 2, 14 (Hymnus angelicus)* (ebd. 812—826): Bemerkt zur These Harnacks (s. o. 185), dafs schon Joh. Lorenz Mosheim i. J. 1721 seine Auffassung (nur mit der

[1] Vgl. die Anm. BZ XIII 356.

Lesart εὐδοκία) vertreten hat, und dafs Origenes sicher εὐδοκία gelesen hat. Statt der gekünstelten Auffassung H.s („Lobpreis in den Höhen — Gotte — und auf Erden | Friede — den Menschen — [seines] gnädigen Willens") vertritt W. die gewöhnliche (Verherrlichung [widerfährt] Gott in den himmlischen Höhen | und Friede [kommt zu] den Menschen, die guten Willens sind).

Sickenberger, J., *Das Neue Testament als Begleiter ins Feld* (Das grofse Wecken. Eine Feldgabe für unsere Kommilitonen. Herausgeg. vom kath. Akademiker-Ausschufs München. Sekretariat Sozialer Studentenarbeit [M-Gladbach 1916] 30—37): Ausgehend von der Tatsache, dafs sich Paulus nach 2 Tim 4, 13 für die Zeit vor seinem Tode erbaulichen Lesestoff bringen läfst, wird auch den Kriegern im Felde die Lektüre des NT empfohlen. Das Evangelium Christi hat ja auch die Leiden der Kriegszeit in Rechnung gestellt. Den humanistisch gebildeten Akademikern wird dabei die Lesung des griechischen Originaltextes noch besonders ans Herz gelegt.

b) Allgemeines über den Text.

1. *Textkritik.*

Buchanan, E. S., *More light from the Western text* (Bs LXXIII 422 bis 444): Wendet sich scharf gegen Horts Bevorzugung des alexandrinischen Textes wie gegen die Griesbachschen Regeln: „Proclivi scriptioni praestat ardua" und „Brevior lectio praeferenda est verbosiori". Zum Beweis der Vorzüglichkeit des abendländischen Textes ediert er aus einem Codex Huntingtonianus saec. XII in New York Apg 5, 34—42 und vergleicht damit den Text von h und D. Der aus Spanien stammende Codex habe alte Textformen bewahrt, die für die Ursprünglichkeit des Western Textes sprechen.

Belser, J. E., *Zur Textkritik der Schriften des Johannes* (ThQ XCVIII 145—184): Diese Abhandlung des am 20. Okt. 1916 verstorbenen Tübinger Neutestamentlers ist wieder eine, die alle Charakteristika der Erklärungsmethode des überaus fleifsigen Exegeten in sich vereinigt. B. tritt den Harnackschen Emendationsvorschlägen (s. BZ XIII 364 f) bezüglich Jo 1, 13 und 34 und 1 Jo 4, 3; 2, 17; 3, 10; 5, 18 entgegen und hält nur zu 1 Jo 2, 20 mit Harnack die Lesart πάντα (statt πάντες) für ursprünglich. Auch die Verbindung εἰρήνη εὐδοκίας (Lk 2, 14), die Harnack an anderer Stelle (s. o. zu Wohlenberg) vorschlägt, lehnt B. ab. In diesen Resultaten werden ihm wohl die meisten Exegeten zustimmen, nicht aber in der Begründung, die in reichlicher Wiederholung und mit schärfster Akzentuierung auf B.s Lieblingstheorien abschweift. Die Neigung B.s, hinter allgemeinen Wendungen ganz spezielle Vorgänge zu erkennen, läfst ihn die Ausdrücke ἴδιοι und ἴδια Jo 1, 11 auf „ganz Judäa" beziehen; die 1, 13 Ausgenommenen seien die Jo 2. 23 erwähnten „judäischen Jünger". Diese empfingen die Geistestaufe. Trotz 3, 26 und 4, 1 war ihre Zahl nur gering, etwa einige hundert, und der von mir (BZ XIII 373) erhobene Einwand, dafs nach den genannten Stellen die Zahl der Getauften eine viel gröfsere und damit die Taufzeit eine viel längere sein müsse, wird mit der Bemerkung abgelehnt: „Solche Sprache ist nicht von wahrer Weisheit eingegeben" (153). B.s Weisheit besteht aber dann darin, dafs er in den beiden Stellen „enorme Übertreibungen" (153 u. 161) erblickt. Die Beziehung der 4, 44 erwähnten ἰδία πατρίς Jesu auf Galiläa donnert B. mit der Praeteritio nieder: „Die ungereimte Auslegung . . . auf Nazareth auch nur ausdrücklich zu erwähnen, halte ich nach meiner Ausführung im Kommentar zu Joh 149 f für unschicklich: gemeint ist selbstverständlich Judäa" (163). Die neunmonatige Tauftätigkeit Jesu u. a. wird mit der Bemerkung abgelehnt: „Einsichtsvolle werden schliefslich doch verstehen, warum ich meine letzte Kraft zusammennehme, um gegen eine solche Verdunkelung der Wahrheit, solche Verdrehung und Verkehrung

des Schriftwortes energisch Front zu machen; ich betrachte einen solchen Kampf als höchste Pflicht, als heiligen Dienst, als Gottesdienst" (163). Aufser diesen fast tragisch wirkenden letzten Worten B.s sei auch noch sein Schlufswort an die katholischen Exegeten hier notiert. Er beklagt sich, dafs Harnack ebenfalls dem Grundsatz huldige: Catholica sunt, non leguntur. Diese Ignorierung werde auch nach dem Kriege so bleiben. „Freilich tragen die katholischen Gelehrten zu einem Teil selbst die Schuld an dem Übelstand: sehr viele spitzen den Griffel scharf, wenn es gilt, die Arbeiten eines Glaubensgenossen zu kritisieren, während sie in Bewunderung ersterben, wenn ihnen von anderer Seite stammende literarische Produkte vor das Auge treten" (183 f).

2. *Sprachliches.*

Moulton, J. H., and **Milligan, G.**, *The vocabulary of the Greek Testament.* Part II (2°. 172. Ld. 1915, Hodder. 6 *s*): Vgl. BZ XIII 258.

Daull, M., Sind die Bezeichnungen „πρεσβύτεροι" und „ἐπίσκοποι" für die Kirchenleiter in der apostolischen Zeit gleichbedeutend gewesen? (Pastor bonus 1916 Juni).

König, E., Woher stammt der Name „Maria"? (ZntW XVII 257—263): Μαρία ist weder selbständige Bildung neben Μαριάμ, noch die Wurzel für Μαριάμ, sondern ist umgekehrt Gräzisierung der Form Μαριάμ.

Krüger, G., Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels (ZntW XVII 264—269): Bestreitet, dafs μάρτυς τοῦ θεοῦ in ntl Zeit feststehender Titel für die Apostel war. Die Bedeutung μάρτυς = Blutzeuge (Zeuge durch die Tat) steht erst im Martyrium Polykarps.

Strathmann, H., Der Märtyrer. Ein Bericht über neue Untersuchungen zur Geschichte des Wortes und der Anschauung (ThLbl XXXVII 337 bis 343 353—357): Nennt die Resultate der Arbeiten von Kattenbusch (der Märtyrer sieht den Himmel offen und ist Nachahmer Christi), Geffcken (die Bezeichnung der Philosophen als μάρτυρες ist der Ausgangspunkt), Holl (der Märtyrer galt als Prophet und wurde so der enthusiastische Zeuge), Schlatter (das jüdische Vorbild der Makkabäerkämpfe hat stark nachgewirkt), Corssen (der Märtyrer ist Zeuge vor Gericht und Sklave Christi) und Reitzenstein (μαρτυρεῖν = 1. κηρύττειν — judenchristlich, 2. ἀποθανεῖν — hellenistisch).

Holl, K., Ψευδομάρτυς (Hermes LII 301—307): Verteidigt u. a. die Übersetzung von ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ (1 Kor 15, 15) mit „vorgebliche Gotteszeugen".

3. *Griechische Handschriften.*

Goodspeed, E. J., *The Bixby Gospels* (Historical and linguistic studies in literature related to the NT. I. Ser. Vol. II, Part 4: The University of Chicago Press 1915): Eine Kollation der von W. K. Bixby in St. Louis erworbenen, vom Athos stammenden Evv-Hs (Gregory Nr 703) saec. XI nach dem Textus receptus.

4. *Übersetzungen* (morgenländische, abendländische in chronologischer Folge).

Allgeier, A., Cod. syr. Philipps 1388 und seine ältesten Perikopenvermerke (Ochr N. F. VI 147—152): Vergleicht die Evangelienperikopen dieses dem 6. Jahrh. angehörigen Kodex mit den Notizen des Rabbûlakodex.

Klein, O., *Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien nebst einleitenden Untersuchungen* (28. Beih. z. ZatW: [IV] u. 123. Giefsen, Töpelmann. *M* 6.60): S. 25—123 enthalten das Wörterbuch, das K. auch als Hilfsmittel für syrische Lektüre betrachtet wissen will. Besser noch wird es für Studien über die syrischen Evv dienlich sein, die in ihrer vierfachen Form, Sin, Cur, Peš, Philoxeniana, beigezogen sind. Einige kleinere Thesen seiner einleitenden Untersuchungen kann K.

durch Hinweise auf sein Wörterbuch beleuchten. Im übrigen beabsichtigt er hier vorwiegend, einen guten, klaren Überblick über den Stand der Forschung zu geben, soweit sie Datierung und Verhältnis der einzelnen Zeugen der syrischen Evv-Texte klarstellen wollte. Dafs Whites Text die Philoxeniana enthalte, läfst sich nach K. nicht widerlegen. Hjelts Hypothese, die einzelnen Evv des Sin stammen aus verschiedenen Händen, läfst sich nicht erweisen. Bei diesen beiden Punkten, wie beim dritten: Über die Begriffe δικαιοσύνη und σωτηρία in den syrischen Evangelienübersetzungen, wird man dankbar das Wörterbuch K.s verwerten können. Die kurze kritische Darstellung der Geschichte der syrischen Evangelienübersetzung und ihrer Probleme legt den Verf. auf folgende Grundlinien fest: Tatians Diatessaron, in syrischer Sprache in Rom oder Syrien verfafst, ist am ältesten. Die Syra vetus in Sin und Cur datiert er 3. Jahrhundert. Peš ist ein Werk des Rabbûla im J. 412. Dafs er bei den Diatessaronforschungen Vogels' Untersuchungen übersehen hat, ist dadurch erklärlich, dafs mit dem Verfasser auch sein verdienstvolles Werk von den Kriegsunbilden sein redlich Teil abbekommen hat. G.

Wiener, H. M., *Further readings from the Codex Huntingtonianus* (Bs LXXIII 635—638): Teilt im Anschlufs an Buchanans Publikation (s. BZ XIII 358) weitere Besonderheiten der spanischen Hs mit, die ihre Selbständigkeit gegenüber den Textformen des Origenes und Hieronymus beweisen.

Powell, Margaret J., *The Pauline Epistles contained in MS. Parker 32, Corpus Christi College, Cambridge* (384. Ld., Milford. 15 s).

Durand, A., *S. Jérôme et notre Nouveau Testament latin* (Rscr 1916, 531—549).

Van den Borne, C., O. F. M., *De H. Hieronymus en de latijnsche tekst van St. Paulus' brieven* (Katholiek 1916 Aug.-Sept. 183—190): Bespricht die einschlägigen Stellen aus den Schriften des hl. Kirchenlehrers. Van Kasteren.

Heinrichs, R., *Der Heliand und Haimo von Halberstadt* (V u. 43. Cleve, Vofs, Kommissionsverlag. *M* 1.50): Hält Haimo für den Verfasser dieser altsächsischen Evangelienharmonie.

Holzmeister, U., S. J., *Die katholischen deutschen Übersetzungen des Neuen Testamentes seit Schlufs des vorigen Jahrhunderts* (ZkTh XLI 303—332): Eine treffliche Übersicht und Charakteristik. Weinharts Übersetzung lehnt H. ab, lobt hingegen Ecker, Rösch und die Stuttgarter Volksausgabe besonders. Der Frage, ob der Urtext oder die Vulgata übersetzt werden soll, ist keine nähere Aufmerksamkeit gewidmet. H. verlangt Beseitigung aller Hebraismen. Wo z. B. Fleisch = Mensch ist, soll Mensch übersetzt werden. Die Freiheit seiner Vorschläge geht aber oft etwas weit. Z. B. soll Jo 5, 29 übersetzt werden: zum Leben ... zur Verurteilung, statt: zur Auferstehung des Lebens ... des Gerichtes (321). Dafs die gebilligte Übersetzung von 2 Kor 4, 17 „mustergiltig" ist (319 f), kann ich nicht finden. Die Begriffe sind dort umgeordnet und nicht genau dem Original entsprechend, abgesehen von dem Vulgatafehler (in nobis = ἡμῖν), der absichtlich beibehalten ist. Die wörtlichere Übersetzung findet H. „schwerfällig und rätselhaft". Aber „schwerfällig und rätselhaft" (cf. δυσνοητά 2 Petr 3, 16) ist Pauli Ausdrucksweise auch schon im Urtext. Haben wir ein Recht, diese Unebenheiten in den Übersetzungen abzuschleifen? Zweifellos, wenn wir diese „Übersetzungen" nicht wortgetreue Übersetzungen, sondern „Paraphrasen", „freie Übertragungen" „sinngemäfse Übersetzungen" oder ähnlich nennen. Aber eine Übersetzung im engeren, eigentlichen Sinne soll bei aller Berücksichtigung des deutschen Sprachgeistes so gehalten sein, dafs der Kenner der Originalsprache den übersetzten Text rekonstruieren könnte. Wenn aber H. 2 Kor 5, 5 als „vorzügliche" Übersetzung empfiehlt (322 Anm. 1): „der uns als Unterpfand den Geist gab", wie soll man da ahnen, dafs es im Urtext wie in der Vulgata heifst: „der uns das Angeld des Geistes gab"? Manchmal scheint

H. selbst seinen Prinzipien nicht ganz treu zu sein. Z. B. erklärt er (329) bezüglich der Negationen, die nicht in vollem Sinn zu nehmen sind (z. B. Mt 10, 20; Mk 9, 37; Jo 12, 44 usw.): „Es wird hier kaum gestattet sein ein ‚nicht so sehr ... als vielmehr‘ in den hl. Text einzufügen“. Im Sinne H.s, warum nicht?

Weinhart, B., *Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus* übersetzt. Mit Einführungen und Anmerkungen versehen von S. Weber. II. Teil: *Briefe und Geheime Offenbarung*. 3. Auflage (12⁰. 344. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.—). — **Dasselbe** als illustrierte Taschenausgabe (mit 16 Bildern nach Friedrich Overbeck und 8 Ansichten. *M* 2.20): Damit liegt die BZ XIII 359 angezeigte Ausgabe vollendet vor. Eine Kontrolle einiger Kapitel aus Röm bestätigte mir die Güte der Übersetzung. Sie strebt das Ideal der Wörtlichkeit an und verzichtet auf Umwandlung in möglichst gefälliges Deutsch. Der Titel dieses Teils gibt abweichend von den andern Titeln nicht an, daſs es sich um eine Vulgataübersetzung handelt. Stärkere Abweichungen des Originaltextes sind in Anmerkungen notiert. Diese Anmerkungen erklären allerdings nur sehr wenig Stellen. Z. B. ist Röm 1, 17 mit seinem Begriff der Gottesgerechtigkeit und dem schwerverständlichen ἐκ πίστεως εἰς πίστιν unkommentiert gelassen, während leichtere Verse Erklärungen erhalten haben. Vgl. auch die folgende Anzeige von Eckers Ausgabe.

Ecker, J. †, *Neues Testament (Taschenausgabe D). Die vier Evv, die Apg, die apostolischen Briefe und die Geheime Offb* übersetzt und erklärt (12⁰. 678 mit 2 Karten. Trier, Mosella-Verlag. *M* 1.20): Diese Ausgabe D ist eine Zusammenfassung der Teilausgaben B (vgl. BZ XIII 359) und C (vgl. ob. 173). Die Überarbeitung der Eckerschen Vulgataübersetzung besorgten die Professoren des Trierer Priesterseminars Bares, Becker und Hüllen. Sie geht in der Anpassung an den deutschen Sprachgeist weiter als die Weinhartsche und ist auch sonst freier: z. B. wird Röm 1, 4 πνεῦμα ἁγιωσύνης, was Hieronymus mit spiritus sanctificationis wiedergab, mit „Hl. Geist“ übersetzt, während Weinhart mit Recht „Geist der Heiligung“ (richtiger wäre nach dem Griechischen: Geist der Heiligkeit) beibehielt. Ein groſser äuſserer Vorzug gegenüber der Weinhartschen Ausgabe ist, daſs die Anmerkungen nicht wie dort am Ende eines jeden Kapitels, sondern unten an der betreffenden Seite stehen, so daſs das Umblättern erspart bleibt. Auch ist der Ausgabe D ein Personen- und Sach- und ein Ortsregister beigefügt, das gute Dienste leistet.

Jagić, V., *Ein Beitrag zur Erforschung der altkirchenslawischen Evangelientexte (Evangelium Bucovinense)* (Sitzungsber. der Kais. Ak. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Klasse 188, 1: 70. Wien, Hölder in Komm. *Kr* 1.65).

Szczepański, W., T. J., *Cztery Ewangelie. Wstęp, nowy przekład i komentary [Die vier Evangelien. Einleitung, neue Übersetzung und Kommentar]* 2 Bände (VIII u. 160 mit 2 Karten; XXXII u. 612. Krakau 1916 u. 17, Gebethner & Cie.): Seit dem Jahre 1599, in dem die polnische Übersetzung des P. Jakob Wujek S. J. erschienen war, ist keine polnische Ausgabe des NT mehr erschienen. Es trifft sich gut, daſs gleichzeitig mit dem politischen Aufschwung dieser Nation auch ein wichtiges religiöses Hilfsmittel geschaffen worden ist, das vor allem den Gebildeten eine Übersetzung und Erklärung der Evangelien schafft (über S.s Evangelienharmonie vgl. BZ XII 421). Bischöfe und auch Papst Benedikt XV. haben das Werk des Herausgebers, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut, wärmstens empfohlen. Auch eine wissenschaftliche Prüfung kann nur zu günstigem Urteil gelangen. Die Übersetzung hält an dem Prinzip möglichster Worttreue fest. Durch verschiedene Klammern sind die Unterschiede zwischen griechischem und Vulgatatext, sowie bedeutende handschriftliche Abweichungen angedeutet. Poetische Stücke, darunter auch der Jo-Prolog, sind metrisch abgeteilt. Ein durchschnittlich die untere

Hälfte der Seite ausfüllender Kommentar gibt in Anmerkungsform die wichtigsten Erklärungen unter häufiger Nennung des entsprechenden griechischen Wortlautes. Die im I. Band gebotene allgemeine Einleitung enthält neben der Darlegung der Einleitungsprobleme im engeren Sinne auch noch eine Schilderung Palästinas zur Zeit Christi und der religiösen Verhältnisse bei den damaligen Juden. Besondere Abhandlungen über die Genealogien Christi und die Chronologie des Lebens Jesu und eine synoptische Tabelle sind beigefügt. Die Geburt Christi verlegt S. zwischen August 6 und Juni 5 v. Chr., die Taufe in den Januar 27 n. Chr., den Tod auf den 7. April 30, rechnet also mit einer mehr als dreijährigen Wirksamkeit Jesu, die auch in den Überschriften des Textes zum Ausdruck kommt. In den sonstigen bedeutenderen Kontroversfragen ist S. zurückhaltend und begnügt sich meist mit Darlegung des Sachverhaltes.

Szczepański, W., T. J., *Ewangelie i dzieje apostolskie przełożył i objaśnil* (12⁰. XVI u. 742 mit Titelbild u. 4 Karten. Krakau 1917, Nakładem Wydawnictwa tow. jez.): Eine populäre Ausgabe der vorgenannten Übersetzung mit kurzen Anmerkungen. Sie enthält die 4 Evv und die Apg.

c) Allgemeines über den Inhalt.

1. Kritik und Theologie.

Daubanton, F. E., *Ter inleiding tot de Didaktiek des Nieuwen Verbonds* (Theol. Studiën 1916, 228—239): Dieser Schluſs der langen Artikelreihe (vgl. oben 178f) bespricht Weinels Handbuch, „die einzige vollständige ‚Biblica' nach religionsgeschichtlicher Methode". Van Kasteren.

Daubanton, F. E., *Ter inleiding tot de Didaktiek des Nieuwen Verbonds. I. Geschiedenis der beoefening van het leervak* (Utrecht, Kemink en zoon, 1914—1916. *Fl* 4.75): Die ganze oben verzeichnete Arbeit in Buchform. Van Kasteren.

Schopf, E., *Die neutestamentliche Religion in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Jesus. Die Apostel und ihre Gemeinden. Programm* (77. Heilbronn 1915).

Leadbeater, C. W., *Ursprung und Bedeutung des christlichen Glaubensbekenntnisses.* Nach der 2. durchges. und vermehrt. Aufl. übersetzt von J. Cordes und R. Sewis (IV u. 144 mit 3 Tafeln im Text. Lp., Grieben. *M* 2.40): Das Buch ist im Dienste theosophischer Ideen geschrieben und hat mit der wissenschaftlichen Exegese keine Fühlung. Die Methode L.s ist das sog. „Hellsehen". Die Evv beschuldigt er materialistischer Entstellungen. Jesus und Christus seien verschiedene Persönlichkeiten: Es gebe aber „einen gewissen mystischen Zusammenhang, der nur von dem fortgeschrittenen Schüler der okkulten Welt voll verstanden wird" (12).

Smith, Ch. E., *The progress of doctrine in the New Testament* (Bs LXXIII 369—375): Evangelien, Apg, Briefe, Apk sind die Hauptstationen dieses Fortschrittes; aber auch innerhalb dieser Gruppen sei die kanonische Reihenfolge die Darstellung dieser Entwicklungslinie.

Toxopeüs, H. J., *Maurice Jones contra Kirsopp Lake* (NthT VI): Jones klagt in seiner Kritik (Exp 1916) über K. Lakes Werk „The Stewardship of Faith", dessen Verfasser an, daſs er jede Entwicklung des Christentums nur als Resultat der besondern Periode und Verhältnisse, worin es sich befand, erklärt, d. h. synkretistisch und von auſsen, was eine Erklärung des Christentums los von Christus bedeutet. Toxopeüs ist mit Lakes Auffassung einverstanden, warnt nur vor Exzessen der religionsgeschichtlichen Methode. Seraphin Lunter O. F. M.

Haering, Th., *Das Alte Testament im Neuen* (ZntW XVII 213—227): Eine programmatische Skizze, die eine stärkere Berücksichtigung des atl Einflusses auf das NT verlangt. Die Betrachtungsweise, die lediglich messianische Beziehungen sieht, ist zu eng. Die ganze religiöse Gedankenwelt muſs beigezogen und das Was, Wer und Wie untersucht werden. Gerade auch durch die moderne religionsgeschichtliche Forschung sind

die atl Wurzeln nicht genügend blofsgelegt worden. H. belegt seine Forderungen mit zahlreichen Beispielen. So findet er in den synoptischen Logien stärkeren atl Einschlag als bei Johannes.

Bultmann, R., *Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments* (Festgabe für Wilhelm Herrmann [Tübingen 1917] 76—87): So sehr anzuerkennen sei, dafs das eschatologische Bewufstsein treibende Kraft ist, so wenig könne es den gesamten Inhalt der religiösen Aussagen erklären. Es handelt sich nicht blofs um Interimsethik. Aber es besteht eine „Wahlverwandtschaft der eschatologischen Stimmungen und Gedanken mit sittlichen und religiösen Aussagen“ (86).

Bacon, B. W., *The „Son“ as organ of revelation* (Harvard theological Review IX 382—415): Geht von der „johanneischen Stelle“ bei Mt 11, 25 bis 30 und Nordens Untersuchungen darüber aus und versucht aus der atl Weisheitsliteratur und aus den Oden Salomos den Beweis, dafs das Prädikat Sohn auf Jesus eine individualistische Übertragung der Aussagen ist, die Israel als Nation zum Offenbarer der Vaterschaft Gottes machten, also von einer Adoption Israels durch Gott sprechen.

Lampen, W., O. F. M., *De Kyrios-titel van den Zaligmacher* (Nederlandsche katholieke Stemmen XVII 3—9): Betont, namentlich gegen W. Bousset, dafs der Titel Κύριος aus urgemeindlicher Überlieferung stamme. Paulus, der ihn später in alle Welt verbreitet, hat ihn schon bei seiner Bekehrung in der Urkirche vorgefunden (Apg 2, 36; 7, 59 f; 9. 7). Christus selbst hatte schon, wenigstens indirekt, angedeutet, dafs der Titel ihm als dem Gottessohne, resp. als dem Messias zukomme (Mt 7, 21; Mk 11, 3; 12, 36 f). [Zu letzterer Stelle wäre auch Apg 2, 35, und zum Ganzen der synonyme Despotes-Titel zu vergleichen, der in seiner seltenen Anwendung auf Christus (2 Petr 2, 1; Jud 4) palästinensischen Ursprungs sein mufs. Vgl. BZ XIII 191.] Weniger einleuchtend scheint die Behauptung, Paulus habe das Κύριος wohl in den Gemeinden vorgefunden, aber doch nicht von dort übernommen, weil er „alles was er wufste, und alles was er war — und so auch den Glauben, die Kenntnis von Jesu Gottheit — unmittelbar von Christus hatte“. Van Kasteren.

Proost, K. F., *Adam — Christus — Satan* (Theol. Tijdschr. 1916, 373 bis 386).

Steinmann, A., *Die jungfräuliche Geburt des Herrn* (Bibl. Zeitfr. VIII. Folge, Heft 7/8: 72. Münster i. W., Aschendorff. *M* 1.—): Kehrt hier zu einem Thema zurück, das er schon früher (vgl. BZ VII 420, VIII 418) behandelt hat, um es nach allen Seiten hin auszuführen. Die gegenwärtige Studie ist als I. Teil betrachtet, der eine Würdigung der religionsgeschichtlichen Einwände folgen soll. Zunächst beweist St., dafs die Kindheitsgeschichten des Mt und Lk textkritisch einwandfrei sind, und gibt dann eine Darstellung der aus diesen Texten sich ergebenden wunderbaren Vorgänge. „Nicht an der jungfräulichen Geburt des Herrn haftet der Sinn der Erzähler, sondern an der Gottheit des Kindes“ (34). Sodann führt St. einen Traditionsbeweis für das Dogma: „Geboren aus Maria der Jungfrau“ von Ignatius bis ins 5. Jahrh. hinein. In einem zweiten Abschnitt untersucht St. das übrige NT und beweist, dafs Szenen wie Lk 2, 48—50, Mk 3, 20—35 keine Gegeninstanzen enthalten. Die οἱ παρ' αὐτοῦ Mk 3, 20, die Jesus für wahnsinnig erklärten, waren nicht Maria und die Brüder. Gegen Hartmanns Erklärungsversuch (s. BZ XI 249—279) verhält sich St. skeptisch; besonders verurteilt er die diesbezüglichen „apologetischen Seiltänzereien“ Vezins. Der Lesart ὅς — ἐγεννήθη Jo 1, 13 steht St. im Interesse seines Themas zu freundlich gegenüber. Auch die Parallele Adam — Christus (Röm 5, 12—21) hat er etwas stärker geprefst, als nötig ist. Die Kindheitsgeschichten bei Mt und Lk will St. auf eine Reihe selbständiger Flugblätter zurückführen. Ein Gelübde der Jungfräulichkeit nimmt St. bei Maria nicht an, wohl aber einen Entschlufs. Dabei bemerkt er: „Die sog. Erbtöchtertheorie

sollte nicht mehr aufgewärmt werden" (27). Die Annahme der Kirchenväter, Joseph habe Treulosigkeit bei seiner Verlobten vermutet, ist nach St. derart, dafs „sich das heutige christliche Empfinden gegen diese Härte sträubt und lieber mit einer unbestimmten Ahnung Josephs rechnet" (28). Wie man sieht, eine ebenso kritische wie pietätvolle Darlegung.

Headlam, A. C., *The virgin birth* (Church Quarterly Review 1916 Juli).

Ramsey, H. M., *A sketch of the early history of the dogma of the virgin birth* (Bs LXXIII 343—368): Wendet sich gegen A. W. Martins (s. BZ XII 198) kritische Bestreitung des Dogmas und behauptet seinerseits, dafs die evangelischen Geburtsberichte ohne heidnische Parallelen dastehen und einzigartig sind.

Fiebig, *Jesu Blut* (StKr 1916, 507—512): Hält gegenüber W. Bötticher, ZwTh 1913, 230 ff, seine Auffassung aufrecht, dafs nach ntl Lehre in der Blutvergiefsung Jesu infolge des kultischen Opfergedankens versöhnende Kraft liege.

Bertrams, H., *Zur Rechtfertigung* (ZkTh XLI 392—396). — ***Nisius, J. B.***, S. J., *Erwiderung* (ebd. 396—399): Vgl. BZ XII 213. Da Nisius gegen von ihm nicht geteilte Meinungen gern ein bifschen Trommelfeuer lenkt, ist er auch in dieses Gefecht geraten. Beide Autoren halten ihre Meinungen aufrecht, so dafs nur der Leser, der die Probleme genauer studiert, zu einem Urteil kommen kann. Mir scheint so viel sicher, dafs N. in seinen Angriffen und methodischen Forderungen zu weit gegangen ist. Anderseits ist B. in der persönlichen Deutung des Begriffes πνεῦμα zu skeptisch.

Bates, W. H., *Kingdom — church: A biblical study* (Bs LXXIII 593 bis 608): Bespricht die drei Termini: Gottes Reich, Himmelreich und Kirche. Der erste ist universal; der zweite ist das Reich Christi auf Erden, das bei der Wiederkunft Christi errichtet werden wird; der dritte ist das Zwischenreich, das während der Abwesenheit Christi, des Königs, herrscht.

Scharling, C. J., *Ekklesiabegrebet hos Paulus og dets forhold til Jødisk religion og hellenistisk mystik. En religionshistorisk undersøgelse* (IV u. 212. Kopenhagen 1917, P. Branner. *Kr* 5.—): Eine Doktor-Dissertation, die nach einer deutsch abgefafsten Beilage folgende Gedanken ausführt: Die hellenistische Mystik hat einen konsequent durchgeführten Dualismus vertreten. Die Seele mufs sich von der schlechten Welt freimachen und mit dem überirdischen Fluidum durchdringen lassen. An diese Gedanken, nicht an Philo, hat Paulus seine Erlösungslehre angeknüpft und sie mit jüdischen und eschatologischen Gedanken verbunden. Dabei kommt für ihn der einzelne Christ nur als Glied der Kirche in Betracht. Diese ist die eigentliche Empfängerin der Erlösungsgnade, der wahre Abrahamssame; durch sie empfängt der Christ sein Pneuma und seine Einigung mit Christus.

Vernon, A. W., *The founding of the church* (The Harvard theological Review X 64—83): Die ältesten Christen betrachten sich als Gläubige, Jünger oder Brüder, aber nicht als Kirche. Kirche war ihnen das heilige Wort, mit dem die Gesamtheit der Juden bezeichnet wurde; sie selbst rechneten sich noch völlig dazu. Der Bruch mit dieser Anschauung, also die Gründung der Kirche im späteren christlichen Sinn, vollzog sich allmählich. Die Stephanusverfolgung schlofs diese ältesten Christen vom Judentum aus und nötigte zu separater Organisation und Kirchengründung. Weder Jesus, der Mt 16, 18 ἐκκλησία noch in jüdischem Sinne nehme (falls das Wort echt ist), noch Petrus, noch das Pfingstereignis sind Gründer der Kirche.

Wotherspoon, H. J., *The ministry in the church in relation to prophecy and spiritual gifts (Charismata)* (XVI u. 208. N. Y., Longmans. $ 1.25).

Stettinger, G., *Einzel- und Massen-Seelsorge im Neuen Testament* (173. Wien, Selbstverlag [Mayer & Co.]. *M* 4.80).

Beyer, A., *Was sagen Jesus und Paulus über das Leiden?* (PrM XX 321 bis 330 371—381): Jesus führte das Leiden einerseits auf satanische

Wirkung, anderseits auf Gottes Willen zurück und machte es seinen Nachfolgern zur Pflicht. Er sieht nur den Zweck des Leidens: ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ (Jo 9, 3). Ebenso denkt Paulus, der das Leiden des Christen als eine Anteilnahme am Leiden Christi betrachtet.

Bauer, W., Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen (Festgabe für Wilhelm Herrmann [Tübingen 1917] 37—54): Da „die Feindesliebe eine Forderung darstellt, an der die Kräfte auch des Christen zerschellen" (38), findet B. in der Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte teilweise ein Zurückbleiben hinter dem Ideal Jesu. Das Ideal selbst haben Paulus und die übrigen ntl Schriftsteller hochgehalten.

Kiefer, R., Toleranz im Neuen Testament (PrM XXI 1—13): „Jesus ist tolerant gegen Anstöfse auf dem Gebiete der Lehre, aber nicht des Wandels" (2). „Am meisten richtete sich Jesu Verurteilung gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten" (4). „Die katholische Kirche hält sich einseitig an die intoleranten Äufserungen Jesu: Wer euch verwirft, der verwirft mich" (5). „Das intoleranteste Buch des NT ist die Apk" (6). Paulus war gegen die Judaisten intolerant. An ihm „zeigt sich die allgemeine Erscheinung, dafs er gegen die Irrlehre und gegen die Anstifter derselben äufserst intolerant, gegen die betörten Gemeindemitglieder aber mild und nachgiebig ist" (11). S. 9 ist vom „Fluch Maranatha" die Rede!

2. *Urchristentum.*

Schmidlin, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Zeitschr. f. Missionswissenschaft VI 185—206): Referat über Harnacks gleichnamiges Werk. Sch. lehnt H.s Thesen z. T. ab und findet in ihnen „aprioristische Theorien und Vorurteile dogmenhistorischer Natur".

Case, S. J., *The evolution of early Christianity* (X u. 386. Chicago, Univ. Press. $ 2.25).

Prideaux, S. P. T., *The cradle of Christianity or some account of the times of Christ.* With a foreword by J. Vaughan (N. Y., Dutton. $ 1.—).

Leipoldt, J., *Die ersten heidenchristlichen Gemeinden.* Antrittsvorlesung am 27. Mai 1916 in der Aula der Univ. Leipzig gehalten (34. Lp., Dörffling & Franke. *M* —.80): Behandelt die Autoritäten, die Frömmigkeit, die Sittlichkeit, die fremden Einflüsse, den Gemeinsinn, die judaistischen und jüdisch-gnostischen Irrlehrer (nach Büchsel, ThLbl XXXVIII 26f).

Nelz, R., *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus* (IV u. 112. Bonn, Hanstein): Auf diese kritische Studie sei hier hingewiesen, weil die beiden ersten Paragraphen auch von den „Schulen" der apostolischen Zeit handeln. In diesen wurde aber nicht theologischer Unterricht erteilt, sondern das Evangelium gepredigt. Auch sind diese Schulen nicht als eigentliche Anstalten zu fassen. Auch der Kreis der Johannesjünger war keine Schule im eigentlichen Sinn, sondern der Apostel unterwies seine Jünger gelegentlich in freundschaftlichem Verkehr. — Verf. behandelt dann die alexandrinische und antiochenische Katechetenschule und tritt der Meinung entgegen, als handle es sich hier um theologische Lehrinstitute. Am meisten weifs er über die syrischen und syrisch-persischen Schulen mitzuteilen, die aber ebenfalls nicht Theologenschulen waren.

Allworthy, T. B., *Women in the Apostolic Church. A critical study of the evidence in the New Testament for the prominence of women in early christianity* (Cambridge 1917, Heffer. 3 *s*).

Kok, A. D. C., *De plaats der vrouwe in Christus' gemeente* (63. Nijverdal, Bosch. *Fl* —.60).

Cole, R. L., *Love-feasts. A history of the Christian Agapê* (292. Ld., Kelly. 5 *s*).

Sillevis Smitt, P. A. E., De eeredienst in den Apostolischen tijd (Gereformeerd theologisch Tijdschrift 1916 Apr.).

3. *Religionsvergleichung. Judentum und Heidentum in altchristlicher Zeit.*

Clemen, C., *Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum* (VIII u. 172. Giefsen, Töpelmann. *M* 7.—): Der Bonner Religionshistoriker, der sich schon durch seine mafsvoll gehaltene Religionsgeschichtliche Erklärung des NT (s. BZ VII 198f) ein grofses Verdienst erworben hat, stellt in diesem Buche zusammen, welche Parallelen zwischen den Äufserungen primitiver Religionen und ntl Aussagen bestehen. Natürlich ist die Ausbeute auch nicht entfernt so reich wie bei Vergleichungen mit Kulturreligionen (Judentum, Hellenismus usw.). C. gliedert sich sein Material nach religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten und vergleicht 1) den religiösen Glauben an Fetische, Elemente, Himmel und Himmelskörper, Tiere, Menschen und Geister, 2) das religiöse Verhalten gegenüber den höheren Mächten (Magie, Abwehr u. a.). Die Apk bot C. den meisten Vergleichungsstoff. Aber bei vielen Parallelen hat die ntl Aussage nicht mehr den primitiven Sinn. Nie wird dabei das Wesen des NT betroffen, das von der primitiven Religion „so gut wie unabhängig ist".

Dölger, F. J., *Mysterienwesen und Urchristentum* (ThR XV 385—393 433—438): Eine wertvolle Rezension der Werke von Perdelwitz (s. BZ X 221), Böhlig (ebd. XI 195) und Clemen (ebd. XI 419), wobei der erstgenannte mit seinem „Mysterienfanatismus" vollständig abgelehnt wird. Man sieht aus der soliden Beweisführung D.s, dafs die auf positivem Standpunkt stehende Exegese von einer methodisch durchgeführten Religionsvergleichung nicht nur nichts zu fürchten hat, sondern eine kräftige Unterstützung erhält. Dafs der σωτήρ- und κύριος-Titel nicht aus Mysterienkulten erwachsen, dafs die paulinische und johanneische Wiedergeburtslehre nicht von dort stammt, dafs ἐγὼ δὲ παρέλαβον 1 Kor 11, 23 auf eine irdische Traditionskette von Christus her hinweise, dafs φωτίζειν = taufen sei u. a., wird bei D. betont.

Reitzenstein, R., *Himmelwanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur* (Festschrift Andreas: 33—50. Lp., Harrassowitz).

Lloyd, A. H., *The doctrinaire in time of Christ* (International Journal of Ethics 1916 Juli).

Espery, A., *Deutscher Glaube. Die wichtigsten buddhistischen Parallelen zu neutestamentlichen Erzählungen und ihre ethische Würdigung* (68. B. 1915, Concordia. *M* —.75): Die evangelische Überlieferung ist unabhängig, die in den buddhistischen Parallelen sich bekundende Lebensanschauung minderwertig (ThRdsch XX 23).

De Zwaan, J., *Antieke cultuur om en achter het Nieuwe Testament* (Haarlem, Bohn. *Fl* 1.90): Vier Vorlesungen liegen zugrunde, die die Eingliederung des Christentums in das römische Staatswesen, einige bezeichnende Motive der antiken Frömmigkeit, bahnbrechende Persönlichkeiten (den Gnostiker Ptolemäus und Bardesanes) und den Hintergrund der Christusfigur (antikes Herrscherbewufstsein, philonische Logos- und jüdische Messiasidee) zeichnen (nach H. Windisch, Theologische Tijdschrift LI). — *Ders.*, *Antieke cultuur op den achtergrond van hat Nieuwe Testament* (Onze Eeuw 1916 Nov. 255—276).

Fiebig, P., *Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart* (Religionsgesch. Volksbücher II 21/22: IV u. 68. Tübingen, Mohr. *M* 1.—).

Goethals, A., *Le Pseudo-Josèphe (Antiquités XVIII §§ 63—84)* (Mélanges d'histoire du christianisme IV: 49. Brüssel 1914, Lamertin u. Paris, Fischbacher): Glaubt, Eusebius habe diese Partie der Ant. umredigiert und danach die öffentlichen Josephustexte korrigieren lassen (nach O. Holtzmann, DLz XXXVII 1435 f).

Slijpen, A., *Flavii Josephi locus qui est de Jesu Christo* (Mnemosyne 1914, 96—100): Tritt für die Echtheit ein (nach H. Windisch, ThRdsch XIX 361 f).

Meyer, P., *Griechische Texte aus Ägypten* herausgeg. und erklärt. 1. *Papyri des ntl Seminars der Univ. Berlin.* 2. *Ostraka der Sammlung Deifsmann* (XIII u. 233 mit Indices und 4 Lichtdruck-Tafeln. B., Weidmann. *M* 18.—): Die Papyri geben Einblicke in das wirtschaftliche Leben der Ptolemäer- und Kaiserzeit, die Ostraka sind meist Steuerquittungen. Auf die Parallelen zu einigen ntl Stellen macht auch die Besprechung von H. Windisch, ThLz XLII 263 f aufmerksam.

4. *Archäologie und Geographie.*

Lundgreen, F., *Die Bäume im Neuen Testamente* (NkZ XXVII 827—842): Der unfruchtbare Baum, der nach dem Täufer ausgehauen werden soll, war der Ölbaum. L. hat selbst bei Jericho Ende Februar einen Feigenbaum mit ausgebildeten Blättern und kleinen dunklen Früchten gesehen. Der Baum war aber am Absterben. κεράτια Lk 15, 16 waren die Schoten des Johannisbrotbaumes. Da am Ölberg schwerlich Palmen in nennenswerter Menge wuchsen, waren die Palmzweige (Jo 12, 12) beim Einzug Jesu in Jerusalem in der Hand von solchen Anhängern, die in Jerusalem wohnten, wo es ja heute noch Palmen gibt. Die Dornenkrone Christi stammte vom Sidr-Baum (Zizyphus spina Christi).

Arculf, *Eines Pilgers Reise nach dem heiligen Lande (um 670).* Aus dem Lateinischen übersetzt und erklärt von P. Mickley. I. Teil: *Einleitung und Buch I: Jerusalem* (Das Land der Bibel Bd II, Heft 2: 42 mit 4 Grundrissen und 2 Abbild. Lp. 1917, Hinrichs. *M* —.60): M. gibt eine Übersetzung des Berichtes des Adamnanus, der nacherzählt, was ihm der gallische Bischof Arkulf über seine Reise nach Palästina mitgeteilt hat. Erklärende Anmerkungen begleiten den Text der Übersetzung. Das hier vorliegende erste Buch ist eine Schilderung der Heiligtümer in und bei Jerusalem, die der Pilger damals besucht hat.

Klameth, G., *Beiträge zu Arkulfs Pilgerbericht über den Gethsemanigarten* (14. Jahresbericht des öffentl. Mädchen-Lyzeums in Mähr.-Ostrau 1915/16 9—17): Der Verf. des BZ XII 411 angezeigten Buches über die palästinensischen Lokaltraditionen weist gegen Meisterman und Abel nach, dafs der von Arkulf bei Besichtigung des Mariengrabes bemerkte Stein mit merkwürdigen Eindrücken identisch ist mit dem von Andreas von Kreta erwähnten Steine, der die Körperumrisse Mariens noch anzeige. Nur habe Arkulf die Steineindrücke fälschlich auf die Knie Jesu bei der Todesangst bezogen.

Gisler, M., O. S. B., *Das Grab des hl. Erzmärtyrers Stephanus* (Das heilige Land LXI 15—21): „Es besteht die Möglichkeit, ja etwelche Wahrscheinlichkeit, dafs S. Stephans Grab (vor der Translatio 439) nicht im Nordwesten der heiligen Stadt", sondern bei einem Oratorium in Bêtidschmâl südöstlich von Jerusalem zu suchen ist.

Dalman, G., *Der Ölberg zur Himmelfahrtszeit* (Palästinajahrbuch XII [B. 1916, Mittler] 58—75. Mit Abb.).

Van Kasteren, J. P., S. J., *Bethlehem* (Studiën XLIX 1—23): Van K. erzählt auf populäre Weise, was das AT berichtet über Personen, die in Bethlehem lebten, und einige Szenen, die sich dort abspielten. Weiter einiges über die Verehrung der Geburtsgrotte und die Schicksale von Stadt und Heiligtum. Seraphin Lunter O. F. M.

S<chmitz>, E., *Tabgha und seine biblischen Erinnerungen* (Das heilige Land LX 164—173 225—231): Verteidigt die Annahme 1) dafs die Ebene von Tabgha Ort der ersten wunderbaren Brotvermehrung war, 2) dafs die Erscheinung des Auferstandenen Jo 21 in Tabgha sich ereignet hat, 3) dafs der Berg nördlich der Tabgha-Ebene der Berg der Seligkeiten ist, 4) dafs das Bethsaida der Evangelien Chirbet Minieh bei Tabgha sei. Die Exegeten werden wohl zu manchen Lokalisierungen des verdienten Vorstandes der Kolonie in Tabgha sich skeptisch verhalten müssen.

Der deutsche Verein *vom Heiligen Lande und seine Besitzung (Tabgha) am See Genesareth mit ihren biblischen Erinnerungen* (24 mit Abbild. Cöln 1917. *M* —.20).

Heidet, Tabgha als heilige Stätte (Das heilige Land LXI 88—105): Sucht den Berg der Seligkeiten nicht an der von E. Schmitz (s. o.) verteidigten Stelle, sondern am Ostende der Ebene von Tabgha, und führt dafür die Tradition ins Feld. Die Angaben des Evangeliums erweisen nach H. „die bewunderungswürdige Harmonie“ zwischen Mt und Lk und liefern „ein geradezu klassisches Beispiel, welch' hohe Wertschätzung die Tradition bei der Erklärung der Hl. Schrift verdient“. Nüchterne Beurteilungsmethode wird H.s Vorschlag nur als Möglichkeit werten können. Wir wissen eben über den Ort der Bergpredigt nichts Sicheres.

Böhlig, H., Urchristliche Stätten der Gegenwart. I. *Thessalonich* (Protestantenblatt 1916, 615—618).

d) Geschichte des NT.

Victorini *episcopi Petavionensis opera* recensuit I. Haufsleiter (Corpus script. eccl. lat. XLIX: LXXIV u. 194 mit 6 Lichttafeln. Wien, Tempsky. *M* 15.—): Mit Spannung (vgl. O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II² 661) wurde diese Ausgabe erwartet. Sie enthält abgesehen von einem kurzen Traktat über die Symbolik des Sechstagewerks (De fabrica mundi) den Apk-Kommentar dieses ältesten lateinischen Exegeten. H. bringt ihn derart zum Abdruck, dafs er die linke Seite des aufgeschlagenen Buches einnimmt, während auf der rechten die Recensio Hieronymi gegenübersteht. Hier. hat dabei eine andere Bibelübersetzung zugrunde gelegt, anstöfsige Stellen, besonders chiliastische, getilgt, aber auch Hinzufügungen aus Ticonius eingereiht. H. konnte auch noch eine recensio posterior und postrema feststellen.

Des heiligen Kirchenlehrers **Johannes Chrysostomus** *Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus aus dem Griechischen übersetzt* von J. Chr. Baur O. S. B. Band II—IV (Bibliothek der Kirchenväter: 372, 418, 238. Kempten, Kösel. à *M* 3.50): Vollendung des BZ XIII 364 angezeigten Werkes. Da wir aus der Feder des Prinzen Max von Sachsen schon eine neuere gute Übersetzung der Mt-Homilien des hl. Chrysostomus besitzen (s. BZ VIII 411 f, IX 414), hätte es sich empfohlen, wenn B. ein anderes Homilienwerk des grofsen Antiocheners übertragen hätte. So besitzen wir viele Chrysostomika in mehrfacher Übersetzung, manches hingegen gar nicht.

Zoepfl, F., Die pseudoeustathianische Homilie über Jo 12, 1—8. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Predigt (ThprMS XXVII 11—23): Lehnt Cavalleras Echterklärung ab, setzt die Homilie ins 5. Jahrhundert, bespricht den Inhalt und einige Charakteristika und fügt eine deutsche Übersetzung bei.

Souter, A., *The character and history of Pelagius' commentary on the Epistles of St. Paul* (36. Oxford, Univ. Press. 2 *s* 6 *d*).

Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 AD.), *The Commentaries.* Vol. V: *The Epistles of Paul the Apostle.* Introd. bey J. R. Harris. 2 parts (4⁰. 184 u. 166. Cambridge, Univ. Press. 7 *s* 6 *d*; 2 *s* 6 *d*).

Albert's des Grofsen *Homilie zu Luc 11, 27,* zum erstenmal herausgeg. von P. M. von Loë (57 mit 1 Bildnis. Bonn, Hanstein. *M* 1.20).

Watson, E. W., *Life of Bishop John Wordsworth* (Ld. 1915, Longmans, Green & Co. 12 *s* 6 *d*): Enthält S. 140—156 einen Bericht über die Arbeiten Wordsworth' am ntl Vulgatatext von seinem Mitarbeiter H. J. White. Vgl. *E. H<erzog>, Bischof Dr John Wordsworth* (Internat. kirchl. Zeitschr. VI 361—369).

Ihmels, L., *Caspar René Gregory † 9. April 1917. Gedächtnisworte* (7. Lp., Hinrichs. *M* —.15): „G.s wissenschaftliche Arbeit schien unentbehrlich.“

Verzeichnis *der Schriften, welche Prof. Dr Soltau 1876—1916 in Zabern verfaſst hat* (11. Zabern, Stück. *M* —.40).

e) Exegese zum ganzen NT oder zu mehreren Teilen desselben.

Bousset, W., und **Heitmüller, W.**, *Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt* von O. Baumgarten, W. Bousset, H. Gunkel, W. Heitmüller, G. Hollmann, A. Jülicher, R. Knopf, F. Koehler, W. Lueken, J. Weiſs. 3., verb. und verm. Aufl. 21.—28. Tausend. I. Band: *Die drei älteren Evangelien* (VI u. 511 und ein Anhang von 16 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Subskriptionspreis *M* 4.50): Das Vorwort der 1. Aufl. (vgl. BZ III 195) wurde Neujahr 1906 geschrieben. In den beiden folgenden Jahren erschien die 2. Auflage der beiden Bände. Nachdem die 20000 Exemplare dieser Auflagen abgesetzt waren, hat nunmehr eine dritte Auflage zu erscheinen begonnen. An Stelle des verstorbenen früheren Herausgebers Johannes Weiſs sind B. und H. getreten. Der bereits vollendete I. Band enthält Jülichers „Geschichte des NT" (1—30), die auſser der Notiz über sy^{c} (24) keine gröſsere Änderung erfahren zu haben scheint. Etwas mehr griff Bousset in Weiſs' Synoptikererklärung ein. Die Widerlegung der radikalen Mythentheorie (40 ff), die Erörterung der Wunderfrage (51 ff) u. a. ist umgestaltet worden. Umgekehrt hat B. einen Passus der alten Auflage, in dem J. Weiſs etwas dogmatisch reflektierte („Gott hat es gefallen, seine Offenbarung nicht in starrer Objektivität ... der Menschheit zu übergeben, sondern durch das lebendige Wirken einer geschichtlichen Persönlichkeit auf schlichte und einfältige Menschen" usw.), gestrichen. Die Haupttendenz blieb aber völlig die gleiche. Die Zweiquellentheorie nach modern kritischer Auffassung wird empfohlen und bei Mt und Lk durch Quellenangaben am Rande durchgeführt, doch beigefügt: „Wer aber diesen Schritt nicht mitzutun wagt, wird doch so viel zugestehen müssen, daſs Matthäus und Lukas nicht die ersten Aufzeichner der Reden Jesu waren, sondern daſs sie bereits auf älteren Sammlungen fuſsen, die sie mit Auswahl und nicht ohne schriftstellerische Bearbeitung wiedergeben" (37). Mit Bestimmtheit wird behauptet: „Unser erstes Evangelium ist keine Übersetzung, sondern ein griechisches Werk" (38). „Der Glaube der Urgemeinde, daſs Jesus nach seinem Tode zu himmlischer Herrlichkeit erhoben worden ist, färbt die Darstellung (der Evv) allmählich um" (41). Von den Wundererzählungen werden einige als Suggestionsheilungen anerkannt, sonst aber die Tatsächlichkeit des Erzählten geleugnet. Offen wird bekannt: „Der Historiker müſste sich selbst aufgeben, wenn er mit ihnen (den Wundern) rechnen wollte. Es ist ja gerade seine Aufgabe, den Zusammenhang der Dinge, mit dem er sich beschäftigt, ohne Zuhilfenahme eines übernatürlichen, den Kausalzusammenhang durchbrechenden Faktors zu erklären" (51). Die Übersetzung ist nach dem Grundsatz gestaltet: Keine peinliche Wörtlichkeit, so daſs man aus dem deutschen Wortlaut den griechischen erraten könnte; vielmehr soll der griechische Text ins Deutsche umgedacht werden. J. Weiſs' Synoptische Tafeln (s. BZ XII 203) sind als Anhang beigegeben.

Lindeboom, C., *Zahn's Kommentar z. NT* (Gereform. theol. Tijdschr. 1916, 207—211).

Keppler, P. W. von, *Die Adventsperikopen exegetisch-homiletisch erklärt.* 5. u. 6. Aufl. (IV u. 168. Freiburg i. B. 1917, Herder. *M* 2.20): Über die früheren Auflagen vgl. BZ III 201 und IX 197. Die an letzterer Stelle gewünschte Streichung hat der hochwürdigste Herr Verf. vorgenommen. Die früher als Einleitung gebotene Klage über das moderne Predigtwesen konnte einer später eingeschobenen Anerkennung weichen, die sagt: „Es mehrt sich die Zahl der Prediger, die neben der thematischen Predigt mit Eifer und Liebe, fast mit Vorliebe die Homilie pflegen" (7). Der

Oberhirte von Rottenburg hat an diesem Umschwung einen guten Anteil des Verdienstes. Zu einer Umarbeitung seines Werkes für diese Auflage fehlte ihm die Zeit.

Holzmeister, U., S. J., *Das Gleichnis vom Diebe in den Evangelien und beim hl. Paulus (Mt 24, 43f. Lc 12, 39f. 1 Thes 5, 2. 4)* (ZkTh XL 704 bis 736): Im Gleichnis vom Diebe [richtiger mit Huck: vom wachenden Hausherrn] Mt 24, 43 f = Lk 12, 39 f macht das ὅτι ... οὐ δοκεῖτε logische Schwierigkeiten, die noch nicht beseitigt worden sind. Holzmeister zeigt sich wiederum (vgl. ob. 187) als Distinktionenmeister, indem er unter Berufung auf die Thess-Stelle das Nichtwissen der Parusiestunde verwandelt in ein Wissen um das Nichtwissen dieser Stunde und das „ein Kennen der Stunde“ nennt. Er ist sich aber bewufst, durch den Vorschlag dieses Oxymoron „den Schein [blofs den Schein?] des Gekünstelten zu erwecken“, und will seine Meinung „nur als einfache Hypothese“ geprüft wissen.

Plath, Marg., *Warum hat die urchristliche Gemeinde auf die Überlieferung der Judaserzählungen Wert gelegt?* (ZntW XVII 179—188): Die Verfasserin hält die ntl Berichte über den Verräter für Dichtung. Um Heilssicherheit fernzuhalten, als „ideelles Komplement zur Geschichte vom Schächer am Kreuz“, um einen Bösewicht am Abendmahl teilnehmen zu lassen, und um dem Bedürfnis des Hasses zu genügen („für nicht wenige die erwünschteste, ja vielleicht die einzige Form, ihre Liebe zu dem Herrn zu beweisen“ 182), habe man die Erzählung hochgeschätzt. Judas bildet eine Kontrastfigur zu Jesus. Der 4. Ev motiviert sie auch schon psychologisch.

f) Jesus.

1. Allgemeines (alphabetisch).

Anthony, A. W., *The person of Jesus Christ* (BW XLVII 363—370): Ein populärer, zusammenfassender Artikel.

B<oehmer>, J., *Wer war Christus?* (Stst XIV 533—536): Referat über Loofs' Buch (s. u.).

Borchert, O., *Der Goldgrund des Lebensbildes Jesu.* I. Teil: *Des Goldgrundes Echtheit. Eine apologetische Studie.* 3. Aufl. II. Teil: *Die Herrlichkeit Jesu. Des Goldgrundes Schönheit. Ihren Verächtern und Bewunderern neu gezeigt* (XII u. 144; XII u. 292. Braunschweig, Wollermann. *M* 2.25, 3.50): Der I. Teil will die Unerfindbarkeit des Lebens Jesu durch den Hinweis auf das, was dem natürlichen Empfinden ärgerlich daran war, dartun. Die Glaubwürdigkeit der Evv, die Notwendigkeit des Wunders und die Überweltlichkeit der Person Christi ergeben sich daraus. Der II. Teil zeichnet an der Hand der ntl Urkunden ein Charakterbild Jesu (nach Weishaupt, ThLbl XXXVIII 110).

Breitenstein, J., *La sanità di Gesù* (Bilychnis 1916 Febr.).

Case S. J., *The historicity of Jesus* (360. Chicago, Univ. Press. $ 1.50).

Daab, [C. H. L.] F., *Jesus von Nazaret, wie wir ihn heute sehen. Mit den neu übersetzten und einheitlich zusammengefafsten Urkunden seines Lebens: Markus, Matthäus, Lukas; auch Johannes.* 32. u. 33. Taus. (228. Königstein, Langewiesche. *M* 1.80).

Davis, W. H., *Our knowledge of Christ* (The Open Court 1915 Nr 12).

Delbrel, J., *Jésus, éducateur des Apôtres* (P., Beauchesne. *Fr* 3.50).

Eibach, R., *Jesus und der Krieg* (Deutsch-Evangelisch 1916, 538—544).

Glover, T. R., *The Jesus of history* (262. Ld., Student christian move. 3 *s* 6 *d*).

Hall, G. S., *Jesus, the Christ, in the light of psychology.* 2 vols. (N. Y., Garden City, Double day 1917, Page).

Hébert, J., *Aux origines chrétiennes.* Tome I: *Jésus-Christ* (P. 1917, Lethielleux. *Fr* 3.75).

Henry, F. A., *Jesus and the Christian religion* (Ld., Putnam 15 *s*).

Huby, J., *Le Christ Seigneur, d'après un livre récent* (RScr V [1914] 554—580).

Ibscher, F., O. S. B., *Die Idee vom Gottesreiche im Evangelium. — Epitome zu „Schell: Christus in den Evangelien“* (ThprMS XXVII 451—459): Eine dankenswerte Zusammenstellung von Zitaten aus dem geistvollen Buch des ehemaligen Würzburger Apologeten.

Jenni, L., *Jesus, sein Leben und Wirken* (21. Lugano u. Mailand, Verlagshaus Coenobium. 50 *Rappen*): Konstruiert sich einen Ur-Mk, den er für geschichtlich hält. Jesu Wirken habe 6 Wochen gedauert. Etwa 30 Logia werden als echt anerkannt (nach H. Windisch, ThRdsch XX 40).

Laible, W., *Jesus und sein Volk.* Vier Vorträge (45. Chemnitz, Buchhandl. des Gemeinschaftsvereins. *M* —.30): Will die Frage nach dem Recht des Nationalen beantworten und schildert demgemäfs Jesu Arbeit unter und an seinem Volke (nach Ihmels, ThLbl XXXVII 411).

Liberty, S., *The political relations of Christ's ministry* (182. Ld., Milford. 3 *s* 6 *d*).

Loofs, F., *Wer war Jesus Christus? Für Theologen und den weiteren Kreis gebildeter Christen erörtert.* Deutsche Neubearbeitung des Buches: *What is the truth about Jesus Christ? Problems of christology discussed in six Haskell-lectures at Oberlin, Ohio.* (XII u. 255. Halle, Niemeyer. *M* 4.40): Die deutsche Bearbeitung ist durch Wernles „Jesus“ veranlafst, von dessen Auffassung L. wesentlich abweicht. In den Einzelausführungen zeigt sich L.s Mittelstellung. Einerseits legt er auf die Darstellung des 4. Evs grofsen Wert und rechnet sogar mit der Echtheit dieses Evs (in weiterem Sinne), anderseits verwirft er evangelische Berichte (Jungfrauengeburt, Himmelfahrt; die Auferstehungsberichte im NT sind z. T. schon massiver und gröber geworden) als ungeschichtlich und sieht einen Widerspruch zwischen orthodoxer Christologie und NT. Die Voraussetzung der „liberalen“ Kritik, Jesu Leben sei ein rein menschliches gewesen, hält L. für unhaltbar, die Lösung der dann sich ergebenden Probleme kann nach ihm aber nur der Glaube finden. — Wem darum zu tun ist, die moderne protestantische Christusforschung und ihre Nöte kennenzulernen, wird aus L.s Buch reiche Belehrung schöpfen. L. spricht deutlicher, wo andere gern den Schleier auf den Problemen lassen und sich mit erbaulicher Redeweise helfen.

Mehlhorn, P., *Zwei nordische Christusschriften* (PrM XX 341—345): Über Poulsen (s. BZ XIII 176) und Bugge (s. ebd. 361). Erstere in der BZ inhaltlich nicht besprochene Schrift ist kunstgeschichtlich. Der kurzhaarige bartlose Christustypus sei der ursprüngliche, wohl noch im 1. Jahrhundert geschaffene Typus gewesen.

Mehlhorn, P., *Neuere Jesusliteratur* (PrM XXI 13—24): Über Jenni (s. o.), Loofs (s. o.) und Völter (s. u.). Erstere Schrift erscheint M. dilettantisch. Aber auch an den beiden anderen hat er Erhebliches auszusetzen. Letztere Besprechung gab noch zu einer Erwiderung Völters und einer Replik Mehlhorns (ebd. 96) Anlafs.

Oort, H., *Wat weten wij van Jezus?* (47. Baarn 1911, Hollandia-Drukkerij. *F* —.40): Die radikale Auffassung herrscht auch in Holland nicht unter den Freisinnigen. Die Geschichtlichkeit Jesu ist nicht zu bestreiten (nach H. Windisch, ThRdsch XIX 353 f).

Raven, Ch. E., *What think ye of Christ?* (280. Ld., Macmillan. 4 *s* 6 *d*).

Schmitt, Ch., *Das Gebet Jesu* (Pastor bonus 1916, Juli 433—438).

Shaw, Ch. G., *Pessimism of Jesus* (International Journal of Ethics 1916 Juli).

Sickenberger, J., *Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefafste Erklärung.* II. *Aus der galiläischen Mission* (Bibl. Zeitfr. VIII. Folge, Heft 9/10: 72. Münster i. W. 1917, Aschendorff. *M* 1.—): Fortsetzung des BZ XIII 366 angezeigten Werkes. Den Beginn der galiläischen Wirksamkeit, die Bergpredigt, einige Wunderberichte u. a. aus der beginnen-

den Mission, die Aussendung der Jünger zur Mission etc. versuche ich hier kurz darzustellen und exegetisch zu erklären.

Todd, J. E., *How was Jesus limited in knowledge and power?* (Bs LXXIII 481—484): Zählt die mit der Leiblichkeit Jesu verbundenen Bedingungen auf, die eine Beschränkung seiner Erkenntnis zur Folge gehabt haben sollen. Das Kreuzeswort von der Verlassenheit wird als „nervöser Kollaps" erklärt.

Völter, D., *Die Menschensohnfrage neu untersucht* (III u. 56. Leiden, Brill. *M* 2.—): Hält an seiner Meinung fest, die aus Dn und Henoch abgeleiteten Menschensohnstellen seien unecht, und läfst nur die aus Ez abzuleitenden Deutungen gelten. Sie sollen Jesus als den Menschen, der gesandt ist, die Verlorenen seines Volkes zu suchen und zu retten, dartun.

Vos, G., *Modern dislike of the messianic consciousness in Jesus* (Biblical Review 1916 April): Die Gründe der Leugnung der Messiaswürde bei Jesus sind der übernatürliche Charakter dieses Amtes, seine soterische Wirkung und die Gottgleichheit, die es in sich schliefst (nach BW XLVIII 115).

Wernle, P., *Jesus.* 2. durchges. Abdruck (XV u. 368. Tübingen, Mohr. geb. *M* 5.—): S. BZ XIII 367. — Dasselbe als Feldausgabe (*M* 3.—).

Weston, F., *The fulness of Christ.* An essay (Ld., Longmans. 6 s).

Windisch, H., *Leben und Lehre Jesu.* 1. *Jesus und der Krieg* (ThRdsch XIX 283—293): Literaturbericht über neuere Behandlungen dieses Themas. Gegen Ihmels (s. o. 175) bemerkt W., dafs die Militärdienstverweigerer vom Standpunkt der „historischen Exegese" aus entschieden richtiger urteilen. „Jesus hat mit Macht, Militär und Krieg nichts zu tun" (293). — 2. *Zur mythologischen und soziologischen Auffassung des Evangeliums* (ebd. 353—369): Berichtet zum grofsen Teil über ausländische Literatur. Auch W. lehnt den Mythologismus ab und unterschreibt Jülichers Absage an ihn (s. o. 178) auf Grund seines Studiums des holländischen Radikalismus. Er wünscht: „Möge Jülichers Stimme trotz des Kriegsgetöses in Neutralien und in England und Amerika gehört werden!" (361.) Anm. 2 von S. 368 gehört auf die vorige Seite. — 3. *Religionsgeschichtliche und exegetische Einzelstudien.* — 4. *Wernle und Loofs über Jesus* (ebd. XX 18—58): Auch hier ist W. fast nie blofs Referent, sondern Kritiker der Hauptgedanken, die meist recht klar hervorgehoben sind. Kögels Parabelzwecke (s. o. 180) und Völters Menschensohntheorie werden abgelehnt. Besonders eingehende Kritik wird gegen Wernle und Loofs, „die beiden wichtigsten Erscheinungen", geübt. Hierbei bekundet sich H. selbst doch als starken „Eschatologisten", der mit einem blofs natürlichen Lebensbilde Jesu auszukommen vermag. Nach ihm ist Jesus „der messianische Gerichts- und Heilsprophet, der als letzter Bote vor der Entscheidung, d. i. vor der Äonenwende auftritt, so dafs eben ganz von selbst Annahme und Ablehnung seines Wortes Rettung und Untergang bedeutet" (56).

2. *Aus dem Leben Jesu.*

Meinertz, M., *Methodisches und Sachliches über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu* (s. oben 119—139 236—249).

Völter, D., *Die Taufe Jesu durch Johannes* (NthT VI 53—76): Der älteste Bericht ist Mk. Er hat sich unter dem Einflufs des Test. Levi 18 die Öffnung des Himmels, die Stimme von oben usw. konstruiert und die Taube als Gestalt des Geistes eingefügt. Bei Mt war ursprünglich statt der Taube eine Lichterscheinung erwähnt. Jo 1, 29—34 gehört nicht zum ursprünglichen Text.

Vail, A. L., *The itinerary of Jesus soon after his baptism* (Rev. and Exp. 1917, 40—62).

Coghlan, P., *The passion and the death of Jesus* (Ld., Washbourne. 2 s).

Husband, R. W., *The prosecution of Jesus, its date, history and legality* (310. Ld., Milford. 6 s).

De Land, Ch. E., *The mis-trials of Jesus* (292. Boston 1914, Badger. $ 1.25).

Linde, S., *Der vermeintliche Opfertod Jesu im Lichte der Evangelien nebst Beiträgen zu der den Weltfrieden fördernden Zukunftskirche* (128. B., Borngräber. *M* 2.—): Aus der bunten Reihe disparater Themen, die in diesem Buche besprochen sind, interessiert hier besonders die völlig andere Auffassung der Leidensgeschichte Jesu. Jesus ist danach nicht am Kreuze gestorben (weil überhaupt eine Kreuzigung allein nicht tödlich wirkte), sondern von seinen Freunden in Jerusalem (Nikodemus u. a.) im stillen Einverständnis mit Pilatus abgenommen worden. Erst Paulus hat Is 53 sehr unpassender Weise auf Jesus angewendet, der sich doch einer herrlichen Gesundheit erfreut habe usw.

Lohmann, H., *Die Auferstehung Jesu nach dem Neuen Testamente und ihre alten und neuen Gegner.* Inaugural-Dissertation der kath.-theol. Fakultät der Univ. Bonn (101. Selbstverl. des Verf. [Pfarrer in Seligenthal]): Der besondere Wert der Abhandlung liegt in der vom Verf. angestrebten Vollständigkeit bei der Namhaftmachung der Angriffe auf dieses christliche Dogma. Die Kritik wendet sich gegen die subjektive und objektive Visionstheorie und zieht auch die religionsgeschichtlich begründete Mythenhypothese genau in Betracht. Ein zweiter Teil der fleifsigen zusammenfassenden Arbeit soll später erscheinen.

Palmer, F. B., *The resurrection of Jesus* (Bs LXXIII 445—453): Man soll die Frage nicht formulieren: Kann der Leib wieder auferstehen? sondern: Werden Geist und Körper wieder zusammenkommen?

Murray, J. O. F., *The empty tomb, the resurrection of the body and the intermediate state* (Church Quarterly Review 1916 Apr.).

Ein Historiker, *Und wo bleibt der Leichnam Jesu?* (AelKz L 320—324): Aus Paulus wie aus den geschichtlichen Büchern des NT ergibt sich ein völliges Schweigen über den Verbleib des Leichnams Jesu, das nur durch die Tatsache der Auferstehung erklärt werden kann.

3. *Lehre Jesu.*

Bachmann, *Fragen und Antworten zur Lehre Jesu* (AelKz L 338—343): Ein auf einer Pastoralkonferenz gehaltener Vortrag. Jesu Worte müssen geschichtlich betrachtet werden, wobei besonders die Adresse zu beachten ist. Jesus läfst die Lehrhaftigkeit zurücktreten. Er „trägt nicht eine grofse Synthese vor, sondern bewegt sich analytisch im Einzelnen, in der Zerlegung". Er wirkt durch seine Autorität und enthüllt die höchsten Realitäten.

Brun, L., *Jesu Evangelium. Een hist. fremstilling av Jesu forkyndelse* (Christiania 1917, Aschehoug. *Kr* 12.50).

Kögel, J., *Fragen und Gedanken zur Botschaft Jesu von den letzten Dingen* (Reformation 1916, 482—486).

Jansen, J. L., C. ss. R., *Het smeekgebed in Christus' heilsopenbaring* (Nederlandsche katholieke Stemmen XVI 226—257): Eine Untersuchung über die charakteristische, ganz und gar eigentümliche Stelle, die das Bittgebet im Organismus der christlichen Heilsökonomie einnimmt: I. Der Christus als der Flehende; II. Das Bittgebet in der Lehre Christi; III. Das Bittgebet der Kern des christlichen Lebens. Der Aufsatz scheint mir ebenso erbaulich wie wissenschaftlich, und für Unterricht und Predigt über das Gebet eine wahre Fundgrube. Van Kasteren.

Lingle, W. L., *Teachings of Jesus and modern social problems* (Union Seminary Review 1916 Apr.).

Soiron, Th., O. F. M., *Das Armutsideal des hl. Franz von Assisi und die Lehre Jesu über die Armut* (Franziskanische Studien IV 1—17): Jesus hat nur von seinen Jüngern, nicht von anderen Anhängern völligen Ver-

zicht auf irdische Güter gefordert. Mt 10, 9 f enthält die ursprüngliche Anweisung für die Ausrüstung zur Mission. Der hl. Franziskus ging teilweise in buchstäblicher Auslegung zu weit.

Jedzink, P., *Das Gebot der Nächstenliebe im Evangelium* (Beil. zum Verzeichnis der Vorlesungen der Akad. zu Braunsberg. Wint.-Sem. 1916/17: 78. Braunsberg, Heyne).

Fiebig, Jesu Wort von der Feindesliebe (Monatsblätter f. d. ev. Religionsunterricht 1916, 10. u. 11. Heft).

Schumacher, H., Resistance in the light of the Gospel (Catholic World CIII 513—522): Wendet sich gegen J. H. Holmes' Aufsatz: Christ non-resistant (North American Review 1915 Dez.), um zu erweisen, dafs Widerstand, Beteiligung am Krieg usw. mit der Lehre Jesu vereinbar ist.

Wernle, P., *Antimilitarismus und Evangelium* (88. Basel, Helbing & Liechtenhahn. *M* 1.25): Wendet sich gegen antimilitaristische Berufungen auf die Lehre Jesu. Lk 3, 14, Jesu Verkehr mit dem Hauptmann von Kapharnaum, die Mahnung, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, beweisen, dafs Kriegsdienst und Zugehörigkeit zum Reiche Gottes sich nicht ausschliefsen (nach H. Windisch, ThRdsch XIX 290 ff.

Tucci, P., La guerra nelle grandi parole di Gesù (Bilychnis 1916 Febr.).

g) Die Evangelien.

1. Zu allen, zu drei, zu zwei Evangelien.

Kaczmarczyk, J., *Evangelie, studyum krytyczne [Evangelien, kritische Studien]* (341. Krakau 1915): Es ist das die erste gröfsere Einleitung in die Evangelien im Polnischen. Der Verfasser, Professor an der Universität in Krakau, teilt seine Arbeit in zwei gröfsere Abschnitte ein. Der allgemeine (I.) Teil umfafst beinahe alle neueren Fragen, die hier in Betracht kommen können, also z. B. über die Authentizität und ihre vielfachen Gegner, über die geschichtlichen (äufseren) und innerkritischen Beweise der Wahrhaftigkeit, endlich auch über die Integrität und Glaubwürdigkeit der evangelischen Bücher. Der zweite Abschnitt ist den einzelnen Evangelien gewidmet. Hier wird auch das synoptische Problem kurz berührt. Im Anhang versucht der Verfasser das Leben Christi harmonistisch zusammenzustellen. Obwohl der Verfasser kein streng wissenschaftliches Ziel im Auge hatte und demzufolge nicht die ganze neuere Literatur berücksichtigt hat, so kann doch sein Buch auch den Seminarien sehr gute Dienste leisten, da es klar, methodisch und einfach fast alle wichtigeren evangelischen Fragen beantwortet. L. Szczepański S. J.

Pfättisch, J. M., O. S. B., *Beiträge zur Evangelienharmonie* (Kath. 4. F. XVIII 73—81 152—163 251—266. 341—358): Lk weicht wiederholt von der chronologischen Reihenfolge ab, verwischt örtliche und zeitliche Unterschiede, stellt Tatsachen um. Analysen einzelner Abschnitte erweisen die Thesen.

Mackail, J. W., *The sayings of Christ, collected and arranged from the Gospel* (18⁰. Ld., Longmans. 2 *s*).

Thorburn, Th. J., *The mythical interpretation of the Gospels. Critical studies in the historic narratives* (XXIV u. 356. Edinburgh, Clark. 7 *s* 6 *d*).

Beth, K., Gibt es buddhistische Einflüsse in den kanonischen Evangelien? (StKr 1916, 169—227): Gibt allgemeine Regeln über die Beantwortung solcher Fragen und verhält sich gegen die behaupteten Einflüsse negativ.

Abbott, E. A., *Christ's miracles of feeding* (XII u. 195. Cambridge, Univ.-Press).

Smith-Dampier, J. L., *Thoughts on the Easter Gospels, also on those for the Ascension and Whitsuntide festivals* (72. Ld., Mowbray. 1 *s* 6 *d*).

***Windisch, H.**, Das Erlebnis des Sünders in den Evangelien* (Festgabe für Wilhelm Herrmann [Tübingen 1917] 292—313): Bespricht sieben Perikopen (fünf bei Lk), in denen Jesus die Bekehrung eines Sünders bewirkt, und erwägt besonders die in ihnen angedeuteten Motive. „Nur einige Strahlen von der Herrlichkeit des evangelischen Christusbildes sind in den Bekehrungsgeschichten zusammengefafst" (313).

***Sickenberger, J.**, Synoptische Siglen* (oben 250 f).

Classen, W., *Jesus von Nazareth. Worte und Taten nach den drei ältesten Evangelien* (IX u. 176. München, Beck. *M* 2.80): Eine neue volkstümliche Zusammenstellung unter Überschriften wie: „Der neue Prophet, Die neue Lehre, Zu des Meisters Füfsen, Aus der Fülle der Kraft, Wanderungen und Sagen, Wie die ersten Eltern ihren Kindern vom Heilande erzählten" usw. (nach W. Neveling, PrM XXI 63 f).

Soiron, Th., O. F. M., *Die Logia Jesu. Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum Synoptischen Problem* (Ntl Abhandlungen VI 4: VIII u. 173. Münster i. W., Aschendorff. *M* 4.60): Eine in ihren Einzeldarbietungen wertvolle Untersuchung, die auf eine Empfehlung der fast als verabschiedet geltenden Traditionshypothese hinausläuft. S. untersucht nur die Aussprüche Jesu und meint, die älteste mündliche Tradition der Christen habe sich gewisse Ketten von Jesusworten geschaffen, die durch den Faden des gleichen Themas oder eines gleichen Stichwortes zusammengehalten wurden. Die Synoptiker hätten dann in den 60er Jahren — auch Mt und Mk verlegt S. so spät — solche Traditionsreihen ihren Evv einverleibt. Dabei hätten sie nur in dem Geiste gearbeitet, der auch in der Halacha und Haggada die Disposition lieferte. Am Mischnatraktat Joma wird z. B. gezeigt, wie Ideenassoziationen Anlafs zu Einschüben, die eigentlich nicht streng zum Thema gehören, geben. So wird auch bei den synoptischen Evv, besonders bei Mt, nachgewiesen, wie sie systematisch Worte Jesu zusammengruppieren und mnemotechnisch ähnliche Worte an ein Stichwort anschliefsen. In diesen Nachweisen liegt der Hauptwert der Arbeit.

***Hablitzel, J. B.**, Lösungsversuche zu dem synoptischen Problem* (ThprMS XXVII 554—558): Referiert über meine „vermittelnde Stellung" und Soirons vorg. Buch mit dem nicht haltbaren Schlufssatz: „Wir reichen mit der mündlichen Überlieferung vollständig aus".

Nägelsbach, F., *Der Schlüssel zum Verständnis der Bergpredigt* (BFchrTh XX, 5: 55. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.20): Der „Schlüssel" besteht darin, dafs die Bergpredigt als eine Belehrung der Apostel und nicht des Volkes erkannt wird. Mt 5, 1 u. 2 besagt: „Der Anblick der Volksmenge veranlafste den Herrn, seine Apostel von dem Volke zu trennen und an sie besonders und ausschliefslich die folgenden Belehrungen zu richten" (12). αὐτοί und αὐτῶν in den Verheifsungen der Seligpreisungen sei zu betonen und zu übertragen mit: nur sie, sonst niemand; die Jünger sollen damit eingeführt werden. Andere Belehrungen wollen ihnen ihren Lebenslauf vor Augen stellen. Sie sollen sich um den Splitter im Auge des Nächsten kümmern, aber zuerst den Balken im eigenen Auge beseitigen. Der grofse Fall des auf Sand gebauten Hauses illustriert den Zusammenbruch der Apostelwürde. Das Thema der Bergpredigt ist also: „Lasset euer Licht leuchten vor den Menschen!" Die besonders hohen Verpflichtungen μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ, μὴ ὀμόσαι ὅλως gelten nur den Aposteln, nicht allgemein. Die 4. Vaterunserbitte hiefs ursprünglich: „Gib uns unser Brot!" Die apostolische Tradition hat sie durch die Morgenbitte: „Gib uns heute Brot für den anbrechenden Tag!" erweitert. Dieser Auffassung steht der Bericht Mt 7, 28 bis 8, 1 diametral gegenüber, wie auch die lukanische Bergpredigt. N. hilft sich durch Gewaltakte: die Mt-Stelle sei nicht ursprünglich, und Lk habe überhaupt die Bergpredigt nicht in ihrer Eigenart erfafst.

Vellenga, G., De Macarismen (Theol. Studiën 1916, 336—345): „Wir finden hier neun Makarismen in drei Trilogien, nämlich drei dogmatische, drei ethische und drei psychische Seligsprechungen. Anders ausgedrückt: der Christ hat seine Natur, seine Eigenschaften und seine Taten. Die Natur des Christen ist in Beziehung auf Gott ‚ootmoedig' [etwa die schüchterne gebückte Haltung des Bettlers], in Beziehung zum Nächsten sanftmütig und in Beziehung zum eigenen Herzen demütig. Die Eigenschaften des Christen sind in Beziehung auf Gott Gerechtigkeit, in Beziehung zum Nächsten Barmherzigkeit und in Beziehung zum eigenen Herzen Reinheit. Die Taten des Christen sind in Beziehung auf Gott: Frieden stiften, in Beziehung zum Nächsten: Verfolgung dulden und in Beziehung zur eigenen Person: Schmach ertragen" (S. 338). — Diese wohl neue These wird mit grofsem Scharfsinn, aber meines Erachtens nicht ohne gewisse Künstelei begründet. Van Kasteren.

Waterink, J., „Dagelijksch brood" (Gereform. theol. Thijdschr. 1916 Sept. 163—168).

Fiebig, Das Wort Jesu vom Auge (StKr 1916, 499—507): Unter Berufung auf eine Stelle aus den Sprüchen der Väter wird das Logion erklärt als Mahnung auf das Auge zu achten, da von dort Wirkungen für den ganzen Menschen ausgehen.

Bowen, C. R., Was John the Baptist the sign of Jonah? (AmJTh 1916, 414—421).

Lincke, K., Lukas, Pseudo-Markus und die Pilatusakten (PrM XX 295 bis 300): Findet verwandte Züge und führt sie auf eine römische judäische Schule (Alexander Polyhistor) zurück.

2. *Matthäusevangelium.*

Cladder, H. J., S. J. und **Haggeney, K.**, S. J., *In der Schule des Evangeliums.* IV. Bändchen: *Die Scheidung zwischen Volk und Jüngern.* V. Bändchen: *Im Kreise der Jünger.* VI. Bändchen: *Der Entscheidungskampf in Jerusalem.* VII. Bändchen: *Der Ausgang des messianischen Kampfes.* (12⁰. X u. 234, VIII u. 250, VIII u. 310, X u. 334. Freiburg i. Br. 1916/17, Herder. *M* 2.—, 2.40, 3.—, 3.—): Fortsetzung und Schlufs des BZ XIII 371 und oben 184 angezeigten Werkes, die die Erklärung zu Mt 12, 46 bis 16, 20; 16, 21 bis 20, 28; 21, 1 bis 25, 46; 26, 1 bis 28, 20 bieten. Auch diese Bändchen offenbaren die Vorliebe der Verf. für systematische Gruppierungen. Wer von diesen Betrachtungen sich führen läfst, wird auch exegetisch sich weiterbilden. Die Verfasser können zweifellos das Verdienst in Anspruch nehmen, durch das ganze Werk „zur Förderung eines lebendigen Verständnisses unserer Evangelien" (Vorrede zu Bd. VII) viel beigetragen zu haben. — Als Nachtrag zu Bändchen III (s. o. **184**) sei bemerkt, dafs J. Belser (ThQ XCVIII 261) es als eine „exegetische Grofstat" Cladders bezeichnet, dafs er einen Zweifel beim Täufer im Gefängnis glatt zugibt und erklärt (103): „Dafs ihm diese Prüfung nicht erspart blieb, kann man, ohne dem heiligen Texte Gewalt anzutun, nicht wohl leugnen".

Cladder, H. J., S. J., *In der Schule des Evangeliums. Betrachtungen für Priester.* I. Bändchen: *Die erste Kunde vom Messias. Matth. 1, 1 bis 4, 16.* 3. u. 4. Aufl. (12⁰. XII u. 234. Freiburg i. Br. 1917, Herder. *M* 2.—): Wesentlich unveränderte Neuauflage des BZ XIII 371 angezeigten Bandes. Der damalige Mitherausgeber Haggeney ist jetzt nicht mehr auf dem Titel genannt.

Micklem, Ph. A., *The Gospel according to St. Matthew.* With introd. and notes (340. Ld., Methuen. 12 *s* 6 *d*).

Van de Sande Bakhuyzen, Heeft Matthaeus ons tweede evangelie gebruikt? (NthT V 338—370): Nein. Ihre Übereinstimmung wird damit erklärt, dafs beide eine ältere Schrift, die unsrem Mk-Ev sehr ähnlich war, oder besser zwei Redaktionen dieser Schrift benutzt haben. Der Verfasser weist

manche Schwäche in den Argumenten der Verteidiger der Mk-Hypothese nach. Seine positiven Argumente scheinen bei näherem Eingehen etwas schwach. Seraphin Lunter O. F. M.

Williams, A. L., *The Hebrew-Christian Messiah, or the presentation of the Messiah of the Jews in the Gospel according to St. Matthew* (Ld., Soc. for promoting christ. knowledge. 10 *s* 6 *d*).

Van Oppenraay, Th. H., *De onontbindbaarheid van het huwelijk in het Nieuwe Testament* (De Katholiek 1917, 372—379): Mt 5, 32 wird erklärt: Die Ehe eines entlassenen Weibes ist immer ein Ehebruch, und der (erste) Mann ist daran mitschuldig, wenn nicht die Entlassung wegen schon vorangegangenen Ehebruches geschehen ist. Bei Mt 19, 9 kommt Verf. auf Grund von 1 Kor 7, 10—12 zum Schlusse: die Worte sind elliptisch und etwa zu supplieren: Wer sein Weib entläſst, was unerlaubt ist aufser dem Falle des Ehebruchs, und eine andere ehelicht, begeht einen Ehebruch, auch wenn das Weib eines Ehebruches wegen entlassen ist; und wer eine Entlassene ehelicht, begeht immer einen Ehebruch. Van Kasteren.

Schwarz, G., *Hat Jesus falsch prophezeit?* (16. Darmstadt, Selbstverlag. *M* —.25): Mt 16, 28 hat den Sinn: Jesus wird durch seinen Tod das Reich des Geistes gründen und die innere Gottesherrschaft in den Herzen der Menschen anbrechen lassen. Mt 24, 34 spricht vom Geschlecht der Heuchler und Prophetenmörder; γενεά hat Jesus nie im Sinne von Generation, sondern als Bezeichnung einer verwerflichen Menschenart gebraucht. Also ist die Titelfrage zu verneinen.

Notz, W., *The star of Bethlehem and the Magi* (Bs LXXIII 537—545): Die astronomische Deutung (von Steinmetzer u. a.) scheint am besten mit dem Mt-Text im Einklang zu stehen.

Köhler, K., *Zu Mt 10, 37 f.* (ZntW XVII 269—272): Will als ursprüngliche Lesart feststellen: ὁ φιλῶν πατέρα καὶ (ἢ) μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος | καὶ ὃς οὐκ αἴρει (λαμβάνει) τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου μαθητής.

Haensler, B., O. Cist., *Zu Mt 21, 3ᵇ und Parallelen* (oben 153—158).

Henrichs, L., *.... Und die bereit waren .... Beitrag zur Auslegung des Gleichnisses von den zehn Junfrauen Matth. 25, 1—13* (32. Gieſsen 1917, Buchh. der Pilgermission. *M* —.30).

Weber, S., *Ist der Krieg bei Matthäi 26, 52 verboten?* (Magazin für volkstüml. Apologetik 1917, Nr 4 u. 5, 97—106 129—136): Betont die Ausnahmslosigkeit des Satzes: πάντες οἱ λαβόντες μάχαιραν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται. Auch Jesu Sache hätte als ungerechte angesehen werden müssen, wenn er den Schwertgebrauch erlaubt hätte. Er hätte sich ja einer obrigkeitlichen Verfügung widersetzt und Gewalt über Recht gestellt. Auch die Erlaubtheit des Krieges muſs bestritten werden, wenn noch andere Mittel zur Erlangung des Rechts vorhanden sind. Wo aber diese fehlen, ist Mt 26, 52 mit den Forderungen der Feindesliebe u. a. durchaus im Einklang und enthält also kein Kriegsverbot.

Grosheide, F. W., *Matth. 28, 19* (Theol. Studiën 1916, 217—227): Untersucht den ntl Gebrauch von βαπτίζειν mit ἐπί, ἐν, εἰς und kommt zum Schlusse: die Worte Mt 28, 19 bedeuten: „durch die Taufe in eine möglichst nah gedachte Gemeinschaft bringen mit der Offenbarung des Vaters, des Sohns und des Heiligen Geistes, beim Aussprechen der Namen der drei Personen". Weil Heitmüller auf anderem Wege zum gleichen Resultat gelangt war, achtet G. es jetzt für völlig gesichert. Van Kasteren.

3. *Markusevangelium.*

Drescher, R., *Das Markusevangelium und seine Entstehung* (ZntW XVII 228—256): Eine Abhandlung, die den rein rationalistischen Standpunkt mit seltener Offenheit bekundet und durchführt. Markus habe sein Evangelium i. J. 67/68 zu Pella geschrieben, um den Christen im Heiligen

Lande Jesus als künftigen Retter glaubhaft zu machen. Höhepunkt und Schlüssel des Evs sei K. 13, das allerdings Markus selbst nach 70 noch etwas abänderte. Der Einflufs der jüdischen Apokalypsen auf Markus war sehr stark. Die Glaubwürdigkeit seines Lebensbildes Jesu ist nicht durchweg zu halten. Markus hat z. B. die Menschensohnlehre hineingedichtet, Wunder vom Standpunkt des Animismus aus erfunden usw.

Dimmler, E., *Das Evangelium nach Markus übersetzt, eingeleitet und erklärt.* 2. verb. Aufl. (16°. V u. 217. M.-Gladbach, Volksverein. *M* 1.20).

Dean, J., *The New Testament.* Vol. I: *The Gospel according to St. Mark* (The Westminster Version: XVIII u. 84. Ld., Longmans. 6 *d*).

Jacobus, M. W., *A commentary on the Gospel according to Mark* (The Bible for home and school: 259. N. Y. 1915, Macmillan. $ —.75): Ein klarer und interessanter Kommentar mit wohlabgewogener Einleitung, in der Markus als Verfasser angenommen wird (nach BW XLVIII 60).

Rosch, A., *Das Selbstbewufstsein Christi nach Markus* (Pastor Bonus 1916 Dez. 97—104; 1917 Jan. 145—156).

Völter, D., *Boanerges* (ZntW XVII 212): Schlägt die Ableitung von בְּנֵי עָיִשׁ = Söhne des Bärengestirns vor und meint dazu: „Vermuten kann man es (so zu deuten) immerhin, es schadet ja nicht.“

Belser, J. E. †, *Zu Markus 3, 20—21* (ThQ XCVIII 401—418): Ein opus posthumum des Tübinger Exegeten. Er lehnt die Meinungen der Jesuiten Zorell (s. BZ XI 430) und Hartmann (BZ XI 249—279) über die Verse ab. οἱ παρ' αὐτοῦ sind „nicht einstmalige, an Jesu irre gewordene Freunde, sondern nur die um seine Gesundheit besorgten leiblichen Verwandten“ (408). Ἐξέστη ist Übertreibung, die keinen ernstlichen Zweifel an der Zurechnungsfähigkeit Jesu besagt. Maria ist an dieser Aussage gar nicht beteiligt. Nur die Brüder Jesu, die älter seien wie er, haben hier eine Art Vormundschaft über ihn ausgeübt. Auch aus dieser Perikope weifs B. Kapital für seine Einjahrtheorie zu schlagen. Was Mk 3, 20 f berichtet ist, folge zeitlich unmittelbar auf den Weggang auf den Berg, auf die Auswahl der Zwölf, die Bergpredigt, die Rückkehr nach Kapharnaum (Heilung des Knechtes des Hauptmanns usw.), so dafs gezeigt sei, welch enorme Arbeitsfülle Jesus in ca. 24 Stunden bewältigte.

Hartmann, J., *De versu e Marci evangelio 40 capitis IX* (Mnemosyne XLV 123—126).

Van Kasteren, J. P., S. J., *Het slot van het Marcusevangelie* (Studiën 1916, 283—296): Die Meinung, dafs schon Hebr den Markusschlufs benutzt habe, wurde von mir schon i. J. 1902 (Rb 246—249) vorgetragen, später von Belser und gewissermafsen von Chapman bestätigt. Der ganze Inhalt liegt in der Gedankensphäre des Mk. Im Ev findet sich wohl kaum ein so kurzer Abschnitt, wo so viele Hauptgedanken des Buches so offen in den Vordergrund treten. Stilistische und lexikographische Eigentümlichkeiten verraten jedoch entschieden eine andere Hand, und das Freer-Logion beweist, dafs wenigstens V. 14—18 ein Auszug ist aus einer älteren Schrift (Aristions?). Diesen scheinbar entgegengesetzten Tatsachen wird nur die Annahme gerecht, dafs Markus selbst die Quelle exzerpiert hat. Somit entstammt auch das Freer-Logion einer alten gut beglaubigten Quelle. — Zum καὶ εἶπεν αὐτοῖς (V. 15) als Exzerpierungsformel ist jetzt Dausch über 6, 10 (oben S. 30), wie auch 9, 1; 12, 38, und vielleicht 2, 27; 6, 4; 7, 9 zu vergleichen. Van Kasteren.

Van Kasteren, J. P., S. J., *Nog een woord over het Marcusslot* (Studiën 1917, 85—90): Kommt noch einmal auf die eben genannte Meinung über den Mk-Schlufs zurück, weil F. J. Vosté (Rb 1916, 608—610) ihn als Verteidiger der Aristion-Autorschaft hinstellt. V. K. habe behauptet, dafs Mk in seiner Schlufsperikope von einer älteren Quelle abhängig sei, deren Text er nicht vollständig wiedergebe. Der Name dieses Autors

tue wenig zur Sache. Die Randnotiz im Etschmiadziner Kodex erkläre man am besten durch die Annahme, Mk habe den Inhalt und vielleicht auch die Einkleidung aus Aristion geschöpft. Das Freer-Logion habe nicht irgendwo in der Quelle, sondern gerade zwischen Mk 16, 14 und 15 gestanden. Willibrord Lampen O. F. M.

4. *Lukasevangelium.*

Knapp, C., *St. Luke* (145. Ld., Murby. 1 *s* 6 *d*).

Dimmler, E., *Das Evangelium nach Lukas übersetzt, eingeleitet und erklärt.* 2. verb. Aufl. (16⁰. VIII u. 364. M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag. Geb. *M* 1.20): Vgl. BZ X 426.

Haggeney, K., S. J., *Im Heerbann des Priesterkönigs. Betrachtungen zur Weckung des priesterlichen Geistes.* III. Teil: *Meister und Jünger (Pfingstfestkreis).* 2. Hälfte (12⁰. XIV u. 620. Freiburg i. B., Herder. *M* 4.60): Abschlufs der Betrachtungen über das Lk-Ev (vgl. BZ XIII 372 u. ob. 185). „Die vorliegenden Geheimnisse führten von selbst dahin, einen Versuch zu machen, das ganze Priesterleben in den Worten und Taten des Herrn vorzuführen ...... Schlicht und einfach sollen die wichtigsten Apostellehren vorgelegt werden“ (Vorwort). Das Bändchen betrachtet Lk 12, 1 bis 21, 38. Exegetisch erscheint das Parallelwerk Cladders und Haggeneys wertvoller (vgl. auch Belser, ThQ XCVIII 261 f).

Eaton, R., *The Gospel according to St. Luke.* With notes (216. Ld., Cath. Truth. Soc. 2 *s* 6 *d*).

Milner, G. E. J., *The Gospel according to St. Luke* (176. Ld., Milford. 1 *s*).

Weber S., *Die zeitgeschichtlichen Warnparabeln im Evangelium des hl. Lukas und die Parabel vom reichen Prasser* (ThQ XCVIII 36—66): Sondert die Parabeln vom Pharisäer und Zöllner, vom unfruchtbaren Feigenbaum, von den aufständischen Winzern, vom Gastmahle (14, 16—24), von den Minen als besondere Gruppe aus, da ihr Zweck nicht theoretische Belehrung, sondern Warnung der Pharisäer sei, und will auch die Parabel vom reichen Prasser dieser Gruppe zuweisen. Diese Erzählung sei kein Beispiel, sondern eine Parabel. Das Verglichene ist der Pharisäismus in seinem Geiz, seiner Lieblosigkeit und Selbstgefälligkeit, dem ein schreckliches Erwachen in der Hölle bevorsteht. In den Anmerkungen setzt sich W. u. a. mit Rückers Einwänden (s. BZ XI 211) gegen seine Erklärung der Parabel vom ungerechten Verwalter (s. BZ IX 428) auseinander.

Hehn, J., *'Επισκιάζειν Lk 1, 35* (oben 147—152).

Wirtz, *Das Magnifikat unter exegetischem, textkritischem, dogmatischem und ästhetischem Gesichtspunkte* (Pastor Bonus 1917, 289—301 345—353).

Martin, A., *Quirinius und der Census in Judäa* (ThG VIII 800—803): Meint, der Census habe in Judäa sofort nach dem Edikt des Augustus begonnen, sei aber in Syrien erst 3—4 Jahre später zur Zeit der ersten Statthalterschaft des Quirinius (3—2 v. Chr.) vollendet worden.

Kastner, K., *Zu Lk 2, 7* (ThQ XCVIII 184—187): Hieronymus läfst in der Homilie De nativitate Domini die Geburt Jesu in diverticulo = in einer Herberge geschehen.

Geffcken, J., *Die Hirten auf dem Felde* (Hermes 1914, 321—351): Will die Erzählung aus der Anbetung von Hirten auf Mithrareliefs ableiten (nach H. Windisch, ThRdsch XX 21).

Uraguchi, B., *The Bethany family* (BW XLVIII 101—114): Ein Japaner will hier dartun, dafs Lk 10, 38—42 falsch aufgefafst wird. Martha handle nicht töricht, sondern sehr klug und umsichtig, Maria sei Enthusiastin. Die angebliche Klage Marthas über Maria sei unschuldiger Scherz, das Wort Christi: „Eines ist notwendig“ eine erklärende Glosse. Christi edle Gesinnung in seinem Privatleben werde durch die Perikope beleuchtet.

Schlögl, N., O. Cist., *Noch eine Bemerkung zur Parabel vom ungerechten (richtig: untauglichen) Verwalter (Lk 16, 1—13)* (oben 251).

Schlatter, A., *Die beiden Schwerter Lukas 22, 35—38. Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas* (BFchrTh XX, 6: 75. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.60): Vergleicht das Logion, die „Gnome“ mit dem übrigen der Sonderquelle entnommenen Gut und konstatiert viele Ähnlichkeiten. Auch der johanneische Abschiedsbericht weist Parallelen auf. Der Dialogform bei Lk wird besondere Aufmerksamkeit gewidmet. „Die Zweizahl der Schwerter steht zur gefahrvollen Lage der Jünger in einem so handgreiflichen Kontrast, dafs die Antwort Jesu: ‚Es ist genug‘ ausreicht. um die Hoffnung der Jünger vom Schwert frei zu machen“ (72).

5. *Johannesevangelium.*

Dimmler, E., *Das Evangelium nach Johannes übersetzt, eingeleitet und erklärt* 2. verb. Aufl. (16⁰. VII u. 286. M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag. *M* 1.20): Vgl. BZ X 426. Die erklärenden Paraphrasen, die jeweils dem Texte vorangeschickt sind, verraten die Vertrautheit des Verf. mit den exegetischen Problemen. Auffallend ist, dafs D. die Ereignisse von Jo 6 vor Jo 5 verlegen will. falls das anonyme Fest ein Osterfest — nach D. das dritte — sein soll (58). Bei der Perikope von der Ehebrecherin schlägt D. die Alternative vor, sie als spätere Einfügung des Johannes selbst [warum dann der unjohanneische Stil?] oder als ein Stück der apostolischen Überlieferung zu betrachten und bemerkt: „Jedenfalls anerkennt die Kirche in dieser Erzählung . . . das Werk des Heiligen Geistes, das Wort Gottes.“ Das Tridentinum verlangt aber nur Anerkennung aller Teile „prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur“. Ist die erste Bedingung bei dieser Perikope erfüllt?

Bartmann, B., *Fingerzeige zur Johanneslektüre.* Ein Konferenzvortrag (ThG IX 89—97): Bietet eine Inhaltsübersicht des Evs, nennt einige leitende Ideen (Welt des Guten und Bösen, Christus als Sohn Gottes, als Erfüller des Vaterwillens in der Welt, als Lamm Gottes) und gibt Winke für die kontemplative Anwendung. Statt der Benutzung von Betrachtungsbüchern empfiehlt B. die Lektüre des Schrifttextes selbst.

Soltau, W., *Das vierte Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte dargelegt* (Sitzungsber. der Heidelb. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1916, 6: 39. Heidelberg, Winter. *M* 1.40): Unterscheidet zwischen dem Bericht, den Redestücken und der Bearbeitung. Der Bericht ruht auf synoptischer Grundlage, hat aber sieben originale Legenden, denen der Name Johannesevangelium verdankt wird, dabei eine im Osterstreit benutzte Datierung des Todes Jesu; eingestreut sind — aufser Interpolationen — Gedanken aus den schon vorhandenen Redestücken, den eigentlich christologischen Partien, die im Widerspruch zur synoptischen Christologie stehen und einen gewissen Zusammenhang untereinander haben; dafs sie gesondert vorhanden waren, zeigt Ignatius. Bei der Vereinigung der Teile fügte der Bearbeiter Kapitel 21 hinzu und alle Stellen vom Lieblingsjünger, mit Ausnahme der in Kapitel 19 stehenden (nach Zeitungsmitteilungen).

Juell, H. C., *The Johannine problems* (Bs LXXIII 376—395): Bespricht die Differenzen zwischen Jo und den Syn hinsichtlich des allgemeinen Lebensganges, des Jesusbildes und einzelner Ereignisse. Die äufsere Bezeugung könne nicht gegen die Tradition angerufen werden.

Walker, J. E., *Ruling ideas of the fourth Gospel* (Bs LXXIII 581—592): Betont u. a., wie bei Jo persönliche Erinnerungen und weibliche Personen eine Rolle spielen.

Scott, E. F., *The hellenistic mysticism of the fourth Gospel* (AmJTh 1916, 345—359).

Hoffmann, Th. G. B., *Das Leben Jesu nach dem Evangelium des Johannes* (69. München 1917, Kaiser. *M* 1.—): Schildert zu erbaulichen Zwecken Jesus als Träger menschlichen Lebens und als Offenbarer und Vermittler des göttlichen Lebens. Jesus habe seit der Taufe eine Entwicklung durch-

gemacht, die ihm den Lebensbesitz aus Gott allmählich mehr zum Bewufstsein brachte.

Wetter, G. P., *„Der Sohn Gottes". Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike* (FRLAuNT N. F. 9. Heft: VI u. 201. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 6.60): Ein charakteristisches Produkt der modernen religionsgeschichtlichen Methode und Kritik. Das Jo-Ev wird völlig in das Milieu des Hellenismus eingereiht. Lucian, Celsus, die hermetischen Schriften u. a. werden als Parallelen vorgeführt und sollen den damaligen Glauben an Heilandsgestalten illustrieren, in Gegensatz zu denen dann das 4. Ev Christus als den wahren vom Himmel herabgekommenen und wieder in den Himmel gestiegenen Gottessohn erweist. Der Kultus dieses Gottessohnes folgte dem dogmatischen Glauben an ihn, hat aber dann wieder rückwirkend das Dogma beeinflufst. Die johanneischen Christen hätten einen blofsen Messias nicht verstanden. Darum mufste für sie der Messias der Juden Züge des Gottessohnes annehmen, eine Wandlung, die aber schon bei den Synoptikern beginnt, wie auch das damalige Judentum in Palästina hellenistischen Einflüssen zugänglich war. Als Gott aber habe das Jo-Ev Jesus nicht angesehen, ihn jedoch zum Vermittler zwischen Gott und den Menschen gemacht und diese Züge ins Leben Jesu eingetragen.

Steck, R., *Lazarus der Jünger, den Jesus lieb hatte?* (Schweiz. Theol. Zeitschrift XXXIII 91—94): Äufsert Zweifel an Zickendrahts (s. BZ XIII 373) Identifizierung. Die gröfste Wahrscheinlichkeit spreche doch für den Apostel Johannes.

Erbes, C., *Der Jünger, welchen Jesus lieb hatte* (Zeitschr. f. Kirchengesch. XXXVI 283—318): Will ein Seitenstück zu dem BZ X 432 angezeigten Aufsatz bieten. Nach E. ist der reiche Jüngling der Lieblingsjünger Jesu und der Presbyter Johannes geworden. Im Papiasfragment ist die erste Nennung des Johannes unter den Aposteln nicht ursprünglich. Der Presbyter Johannes gehörte nicht zu den Zwölfen, genofs aber das Ansehen eines Apostels.

Harris, I. R., *The origin of the prologue to St. Johns' Gospel* (74. Cambridge, Univ. Press. 4 *s*).

Neighbor, E., *The new birth and the conversation with Nicodemus* (Review and Expositor 1916, April): Der Theologe kann den Begriff des neuen Lebens nicht begrifflich erfassen. Da es Gottes Leben in der Menschenseele ist, handelt es sich um ein Mysterium (nach BW XLVII 406).

Dräsecke, J. †, *Evangelium Johannes 14, 28: „Der Vater ist gröfser denn ich." Byzantinisch-mittelalterliche Schrifterörterungen aus den Quellen mitgeteilt* (NkZ XXVII 880—898): Berichtet über Streitigkeiten über die Auslegung dieses Wortes unter Manuel Komnenos (1143—1180), besonders über die Meinung des Hofbeamten Demetrios von Lampe und sein Gespräch mit dem Kaiser, sowie über die Synode von 1166.

Kneller, C. A., S. J., *Joh 19, 26—27 bei den Kirchenvätern* (ZkTh XL 597—612): Die symbolische Deutung der Person des Johannes auf die Kirche, so dafs Maria als Mutter der Kirche erscheint, war der patristischen Zeit so gut wie fremd. K. meint, das Syneisaktentum, das sich der Stelle bemächtigt hatte, habe diese Zurückhaltung verschuldet. Die Frage, ob überhaupt ein „tieferer Sinn" in diesem Kreuzeswort zu suchen sei, beantwortet K. mit „Vielleicht ja".

J(ansen), J. L., C. SS. R., *Mulier, ecce filius tuus . . . Ecce Mater tua* (Nederl. kath. stemmen 1916, 318 f): Nachtrag zu dem oben S. 186 verzeichneten Aufsatz. Hauptsächlich nach Kneller (s. vorgen. Aufsatz).

Haensler, B., O. Cist., *Zu Jo 20, 9* (oben 159—163).

H<erzog>, E., *Über den Nachtrag zum Johannesevangelium* (Internat. kirchl. Zeitschr. VII 1—29): Er wurde zu Lebzeiten des Johannes von einem Schüler verfafst. Inhaltlich gliedert er sich in die Abschnitte:

Die neue Schwäche. Die Sühne. Die Treue bis zum Tode. Symbolische Bedeutung haftet den Begebenheiten an. So bedeutet „Das Netz zerrifs nicht": Durch die Aufnahme der Heiden wurde die Zahl der Gläubigen sehr grofs. Natürlich will der altkatholische Verf. alle auf Petri Primat abzielenden Erklärungsversuche nicht gelten lassen.

h) Leben und Lehre der Apostel und Apostelschüler.

Kent, Ch. F., *The work and teachings of the Apostles* (XI u. 313. N. Y., Scribner. $ 1.25).

Mainage, Th., *Le temoignage des Apôtres.* Leçons (P., Gabalda. *Fr* 4.—).

Procksch, O., *Petrus* (BZSF XI, 4: 26. B. 1917, Runge. *M* —.60): Skizziert den Jünger, den Apostel und den Kirchenlehrer. „Die römische Kirche hat Petrus zum Apostelfürsten in übermenschlichem Mafse gemacht. Die Bibel nimmt ihm diesen Schein."

Haase, F., Die religionsgeschichtliche Erklärung des Petrusnamens (Kath. 4. F. XIX 340—347): Hauptsächlich Ablehnung der Hypothesen Dells (s. BZ XII 427; vgl. ob. 184). Doch gibt H. zu, dafs die vier Gedanken bei Mt 16, 17—19 in ihrer Form vorchristlichen Religionen entnommen seien. Bei der Freiheit der Mt-Übersetzung sei ein Schlufs auf den Urtext nicht möglich. H. erwartet von künftigen exegetischen und religionsgeschichtlichen Untersuchungen mehr Licht über die Stelle.

Hayes, D. A., *John and his writings* (N. Y. 1917, Meth. Book Concern. $ 1.75).

Lake, K., Simon Zelotes (Harvard theological Review X 57—63): Eine politische Zelotenpartei („die vierte Philosophie") gab es erst etwa seit 66 n. Chr. Sie steht im Gegensatz zu den Sicarii. Simon Zelotes sei also entweder zu übersetzen: Simon der Eifrige, oder es liegt, wenn es sich um einen Parteinamen handelt, ein Fehler bei den Evangelisten vor.

Bauer, F., *Paulus* (31. Augsburg 1917, Reichel. *M* —.50).

Vischer, E., Paulus (ThRdsch XIX 294—323): Berichtet hauptsächlich über die durch Boussets Kyrios Christos angeregten Kontroversen und vertritt seinerseits auch eine Auffassung, die Paulus mehr an die Urgemeinde und an Jesu Lehre selbst anschliefst, als Bousset es zugeben will.

Morgan, W., *The religion and theology of Paul* (Edinburgh 1917, Clark. 7 *s* 6 *d*).

Weber, V., Grundfragen der Paulusforschung (ThR XVI 59—68): Eine sehr ausführliche Besprechung von B. Weifs (s. BZ XIII 186), wobei W. besonders beanstandet, dafs Weifs nicht W.s Lieblingstheorien über Gal und Apostelkonzil vertritt. Daher wohl auch der Titel: „Grundfragen".

Koch, L. J., *Paulus som karakter* (Kopenhagen 1917, Frimodt. *Kr* 2.—).

Meinertz, M., Der Apostel Paulus und der Kampf (Internat. Monatsschrift XI 1115—1150): Eine Kaiser-Geburtstags-Rede, die zuerst Pauli Stellung zum Krieg und Kriegsdienst (Paulus hätte sicherlich niemals einem Christen geraten, sich zum Kriegsdienst anwerben zu lassen, mufste aber in Konsequenz von Röm 13, 1—7 die Notwendigkeit, zum Schwert zu greifen, anerkennen), dann die Kampfnatur Pauli schildert (Pauli Sieg über sich selbst, seine Kämpfe in der rastlosen Missionsarbeit u. a.).

Philippi, F. †, *Paulus und das Judentum nach den Briefen und der Apostelgeschichte.* Nachgelassener Versuch (IV u. 68. Lp., Hinrichs. *M* 1.80): Der Vater des am 12. III. 1915 gefallenen Verfassers gab diese im Winter 1911/12 angefertigte Prüfungsarbeit unverändert heraus. Ph. findet einen erheblichen Unterschied zwischen dem aus den 4 Hauptbriefen und Phil sich ergebenden Verhältnis Pauli zum Judentum und der in der Apg geschilderten Sachlage. So sei z. B. nach der Apg Paulus dem Judentum als Nation fremd, der Gesetzlichkeit zugeneigt, in den Briefen sei es umgekehrt. Nun glaubt Ph. nachweisen zu können,

dafs die paulinische Stellungnahme in der Apg auch sonst genau der in den beiden lukanischen Schriften festgehaltenen Beurteilung des Judentums entspreche. Auch Lk verdrehe in der Leidensgeschichte den Tatbestand zu ungunsten der Juden. Nach Abfassungszeit und Entwicklung der Ideen gehört Lk an die Wende des 1. Jahrhunderts.

Deifsner, K., *Paulus und Seneca* (BFchrTh XXI 2: 44. Gütersloh 1917, Bertelsmann): Eine dankenswerte Vergleichung hinsichtlich der Grundgedanken. Für Seneka ist der Unsterblichkeitsglaube ein schöner Traum, für Paulus birgt er die ewige Aufrichtung des Gottesreiches in sich. In der Lehre von Gott hat Seneka allerdings den stoischen Pantheismus überwunden, aber der Freundschaftsbund, den er zwischen Gott und den Menschen annimmt, ist doch weit entfernt von dem durch Paulus betonten Verhältnisse des Christen zu Gott, das „in Christus" seinen Vermittler hat. Das Ideal des Weisen, das Seneka preist, verträgt sich nicht mit dem paulinischen Pessimismus in Röm 7, 24 [was D. aber nicht richtig auffafst]. Das secundum naturam vivere Senekas stellt eine andere Ethik dar als das Liebesgebot Pauli, der seine Forderungen auch keineswegs blofs ästhetisch begründet. Es besteht also keine Abhängigkeit Senekas von Paulus, wie auch Pauli Grundgedanken aus atl Quellen und der Lehre Christi und nicht aus dem Stoizismus abzuleiten sind.

Heitmüller, W., *Die Bekehrung des Paulus* (Festgabe für Wilhelm Herrmann [Tübingen 1917] 136—153): Lehnt Röm 7, 7 ff als Quelle für das Damaskuserlebnis ab. Dort habe Paulus nicht seine eigene vorchristliche Vergangenheit, sondern allgemein einen Juden unter dem Gesetz geschildert. Nicht „das Scheitern des gesetzlichen Moralismus", sondern die „einfache Frage", ob der verfolgte Jesus nicht etwa doch der erhöhte Messias sei, habe die Damaskusvision vorbereitet. Der Christusglaube Pauli habe sich erst in der Folgezeit entwickelt.

Ligon, J. W., *Paul the Apostle, pioneer missionary to the heathen world* (Chicago 1917, Revell Co. $ 1.—).

Mackintosh, H. R., *The secret of vitality in the Pauline churches* (Intern. Rev. of Missions 1916, 529—540).

Voigt, Ch., *Die Romfahrt des Apostels Paulus* (Hansa. Deutsche nautische Zeitschrift 1916, 725—732 mit 3 Abbild.): Verf., Admiralstabssekretär, behandelt den Bericht der Apg an der Hand der älteren Werke von Breusing, Balmer und Smith und kommt zum Ergebnis, dafs vom seemännischen Standpunkt aus der Bericht keinen Schwierigkeiten begegnet (nach Leipoldt, ThLbl XXXVIII 95).

Kastner, K., *Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus* (MkRU XVIII 65—72): Ein Referat über Kurzes Buch (s. BZ XIII 376) unter Beifügung aller angelologischen Stellen der Paulusbriefe in deutscher Übertragung.

H<erzog>, E., *Die päpstliche Bibelkommission über die paulinische Lehre von der Parusie* (Internat. kirchl. Zeitschrift N. F. VI 338—343): Leugnet, dafs es zu 1 Thess 4, 15 eine „traditionelle Auslegung" gebe, und gestattet sich die kräftigen Worte: „Ein auch nur einigermafsen unterrichteter und objektiv urteilender Exeget kann der .... päpstlichen Deutung des so völlig klaren Textes nicht zustimmen", Paulus habe sich in seinen Parusieerwartungen geändert.

Lees, H. C., *St. Paul's friends* (Ld. 1917, Rel. Tract. Soc. 3 *s* 6 *d*).

Schumacher, R., *Der Alexandriner Apollos.* Eine exegetische Studie (49. Kempten, Kösel. *M* 1.—): Fafst die Nachrichten der Apg und des 1 Kor über Apollos zusammen und sucht daraus ein möglichst lebensvolles Bild dieses Mitarbeiters Pauli zu gewinnen. Wiederholt (12 36 u. 38) betont Sch., dafs Apollos vor seiner Bekehrung zum Christentum nicht „Johannesjünger schlechthin" gewesen sei. Die Apollospartei in Korinth seien Leute gewesen, die die christliche Predigt nach den Regeln der „Weisheit" vorgetragen wünschten. Lukas habe Apollos für bedeu-

tender gehalten als Silas und Timotheus. Der anonyme zweite Reisebegleiter des Titus 2 Kor 8, 22 sei möglicherweise[?] Apollos. Sch. ist sich vollständig der Lücken bewufst, die unser Wissen hinsichtlich dieses Missionärs, wie vieler anderer Ereignisse aus dem Urchristentum aufweist. Auch betont er mit Recht: „Man darf bei Beurteilung aller Erscheinungen der apostolischen Zeit nicht vergessen, dafs es damals mannigfaltige Stufen christlicher Erkenntnis gab, und dafs viele hinter der Tiefe und Breite apostolischer Erkenntnis zurückgeblieben sind." Dafs Apollos der Verfasser des Hebr ist, läfst sich nach Sch. nicht beweisen.

i) Apostelgeschichte.

Zahn, Th., *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchl. Literatur.* IX. Teil: *Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas.* Vom Herausgeber (VI u. 400. Lp., Deichert. *M* 15.—): Ein Vorläufer zum Kommentar zur Apg, den wir aus der Feder des hochverdienten Erlanger Exegeten noch erwarten dürfen. Z. begründet die Richtigkeit der Blafsschen Theorie, wonach der abendländische Text der Apg ebenfalls von Lukas herrührt und eine erste, stilistisch noch nachläfsiger gehaltene Redaktion des Werkes an Theophilus darstellt. Nach einigen Jahren — Z. verlegt die lukanischen Schriften nach 70 — habe Lukas eine für die Allgemeinheit bestimmte Ausgabe veranstaltet und dabei gekürzt und stilistisch geglättet. Letztere Rezension liegt in den griechischen Codices ℵ B usw. vor. Die „Urausgabe" hingegen läfst sich nur mühsam „zusammenleimen". Z. wählt dazu den Weg, dafs er sich zuerst den ältesten erreichbaren lateinischen Text (25—127) und dann unter Beiziehung weiterer Texteszeugen — bes. D, der aber nicht überschätzt werden dürfe — den griechischen Text der Urausgabe (240—327 unter Sperrung ihrer Sonderlesarten) rekonstruiert. Die jeweils einleitenden Bemerkungen orientieren über die Texteszeugen, wobei bes. die syrische Überlieferung gewürdigt wird. In zahlreichen Erläuterungen zu den beiden Texteditionen werden Einzelstellen besprochen, und die Texte selbst begleitet ein ausführlicher textkritischer Apparat — in summa eine überwältigende Fülle von Beobachtungmaterial, an dem die Forschung noch lange zehren wird. Diese Untersuchungen behalten auch ihren grofsen Wert, wenn man die sog. Urausgabe als eine sehr alte Bearbeitung von späterer Hand auffafst. Mir will scheinen, dafs es Z.s Beurteilung, so scharfsinnig und beachtenswert sie ist, doch nicht gelingen will, die landläufige Anschauung zu beseitigen. Die Sonderheiten der „Urausgabe" machen doch häufig einen zu sekundären Eindruck, und umgekehrt erscheint es wiederholt schwerverständlich, warum dann Lukas selbst in der 2. Bearbeitung manches weggelassen haben soll. Als Einzelresultat sei herausgehoben, dafs die sog. abendländische Form des Aposteldekrets (Weglassung des Erstickten und Hinzufügung der Goldenen Regel) nach Z. (vgl. 144—166 358—365) wohl der lateinischen Übersetzung, nicht aber der griechischen Urform angehört (obwohl D Zeuge dafür ist). Auf diese Weise hat sich Z. durch einen starken Eklektizismus freilich eine gewichtige Gegeninstanz beseitigt.

Leipoldt, Die Herausgabe der Apostelgeschichte (ThLbl XXXVII 441 bis 444): Besprechung des Zahnschen Werkes, wobei aber die doppelte Ausgabe durch Lukas bezweifelt wird. Doch gibt L. zu, „dafs an mehreren, vielleicht zahlreichen Stellen der Text A (Urausgabe) auf Lukas zurückgeht". Dann sei aber B von einem andern gestaltet.

Zahn, Th., Das dritte Buch des Lukas (NkZ XXVIII 373—395): Da Lukas kein ἄνθρωπος ἀγράμματος war, ergibt sich aus dem Beginn der Apg: τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην, dafs er ein drittes Buch schreiben wollte. Z. stützt diese Hypothese durch eine Reihe von Beobachtungen über Anordnung und Inhalt der Apg. Deren Schlufs würde enttäuschen, wenn er der Schlufs des ganzen Werkes wäre. Die πεπλη-

ροφορημένα πράγματα Lk 1, 1 sind auch die Zerstörung Jerusalems. Lukas schrieb also nach 70.

Torrey, Ch. C., *The composition and date of Acts* (Harvard theological Studies I: 72. Cambridge, Harvard University Press): Diese erste Nr der Harvard theological Studies, welche die Professoren der Faculty of Divinity der Harvard-Universität (G. F. Moore, J. H. Ropes und K. Lake) herausgeben, gilt dem Nachweis, dafs Lukas in der Apg 1, 1 bis 15, 35 ziemlich wörtlich ohne viele eigene Zutaten ein aramäisches Dokument übersetzt. Zum Beweise glaubt T. auch eine Reihe von Übersetzungsfehlern nachweisen zu können. Z. B. müsse es 2, 47 statt ἐπὶ τὸ αὐτο: σφόδρα (= לַחְדָא) heifsen. Die 2. Hälfte sei durchaus homogen und die Annahme Nordens von der Interpolation der Areopagrede abzulehnen. Das Ev habe Lk schon i. J. 60 geschrieben: Apg 16—28 gehören sehr wahrscheinlich in das Jahr 64. Die aramäische Quelle ist in Palästina nach dem Apostelkonzil entstanden.

Van den Bergh van Eysinga, G. A., *Lukas en Josephus* (NthT VI 141—150): Lukas sei in seiner Apg von Josephus abhängig gewesen.

Venetianer, L., *Die Beschlüsse zu Lydda und das Apostelkonzil zu Jerusalem* (Festschrift, Adolf Schwarz zum 70. Geburtstage, Berlin 1917, 417 bis 423): Möchte die Beschlüsse rabbinischer Gelehrten z. Zt. der Hadrianischen Judenverfolgungen als zeitlich vorausgehende Grundlage der Jakobusklauseln hinstellen; sie lauten: Der Jude mufs nur in 3 Fällen lieber in den Tod gehen, wenn er nämlich gezwungen würde, Götzendienst oder Unzucht zu treiben oder einen Mord zu begehen; ferner: das theoretische Studium der Gesetze stehe höher als die praktische Ausübung, denn ersteres ist die Voraussetzung des letzteren. Rücker.

k) Apostolische Briefe.

1. Zu allen Briefen.

Hepp, V., ***De vorm der Nieuw-Testamentische Brieven volgens Deissmann en zijn school*** (Gereformeerd theologisch Tijdschrift 1916, März—April).

2. Paulusbriefe.

Van Wageningen, J., ***Τὰ στοιχεῖα τοῦ Κόσμου*** (Theol. Studiën 1917, 1—6): Gal 4, 10 spricht von Beobachtung der „Tage, Monate, Zeiten und Jahre" nach astrologischen Berechnungen. Somit sind die στοιχεῖα (V. 9) die Himmelskörper oder die Zeichen des Tierkreises, mit ihrem vermeintlichen Einflufs auf das Schicksal der Menschen — kurz: die astrologische Weltanschauung, die damals bei Syriern, Ägyptern, Griechen, Römern und Juden verbreitet war. In gleichem Sinne sind auch Gal 4, 3; Kol 2, 8 20 zu verstehen. Namentlich ist Kol 2, 8 (διὰ τῆς φιλοσοφίας .....) die astrologische Lehre der Stoa gemeint. Van Kasteren.

Haefeli, *Wo sind Epheser-, Kolosser- und Philemonbrief geschrieben?* (Schweiz. Kz. 1917, 2, 9—11): In Caesarea; τὰ πολλὰ γράμματα Apg 26, 24 sei ein Hinweis auf die ausgebreitete Briefschreiberei des Apostels (vgl. M. Meinertz, ThR XVI 154 f).

Lagrange, M.-J., O. Pr., *Saint Paul. Épitre aux Romains* (LXXII u. 395. P., Lecoffre): Nachdem ich das ob. 188 genannte Werk einsehen konnte, mufs ich bestätigen, dafs es sich um einen sehr guten Kommentar zum Röm handelt. Dagegen wird das Lob, das L. Cornely in der Vorrede und Einleitung (X) spendet, doch etwas reduziert, weil relativ wenige Seiten im Buche sich finden, auf denen nicht Anschauungen Cornelys von L. abgelehnt werden. L. und Cornely sind total verschiedene Geisteskinder. So wie Kühls neuer Kommentar (L. beurteilt ihn nicht sehr günstig) sich häufig mit Th. Zahn auseinandersetzt, so L. mit Cornely. Alois Schäfers Kommentar wird von L. fast ignoriert (eine Erwähnung auf S. 19). Ein Vorzug des neuen Kommentars ist die Beiziehung der religionsgeschichtlichen Parallelen und der Sprache der

Papyri. Auch Sodens neuer Text wird berücksichtigt. Besondere Beachtung schenkt der Exeget des Dominikanerordens dem Röm-Kommentar des hl. Thomas von Aquin. Auch die Abweichungen der Vulgata und ihre Auffassungen werden immer am Schlufs der jeweiligen Bemerkungen zu einem Verse notiert. Neue Resultate hat natürlich auch L.s feine Exegese nicht zutage gefördert. Im Wesentlichen stimmt sie mit der von den katholischen Exegeten vertretenen zusammen. Dafs L. 5, 1 die doch sehr wenig passende Lesart ἔχωμεν verteidigt, ist auffallend. L. gehört zu den wenigen Exegeten, die es wagen dürfen, sowohl auf dem Gebiete des A wie des NT tätig zu sein, ohne Gefahr zu laufen, auf dem einen blofs als Dilettant angesehen zu werden. Gerade für die Exegese des so viel Atles enthaltenden Röm war der genaue Kenner des AT und der jüdischen Apokryphen und der Verfasser des Messianisme gut präpariert. Dies offenbart sich in Exkursen wie in den über die Erbsünde (113—118), über die Bedeutung von δικαιοῦν (122—137) usw.

Van Veldhuizen, A., *Paulus en zijn brief aan de Romeinen* (Tekst en uitleg: 143. Groningen, Wolters. *F* 1.90): Ein Teil der BZ XIII 166 angezeigten Übersetzung, der auch eine Skizze des Lebens und der Lehre Pauli enthält. Doch urteilt H. Windisch (ThLz XLII 126): „Man staunt über den geistreichen, bisweilen sogar witzigen Autor, und vergifst Paulus." Die Auslegung sei „recht ungleich". Röm 7 bezieht v. V. auf die Vergangenheit Pauli.

Fridrichsen, A., *Zur Auslegung von Röm 1, 19 f* (ZntW XVII 159—168): Lehnt Schjötts Auslegung (s. BZ I 433 und XII 217) z. T. ab zugunsten der gewöhnlichen Deutung. Das Oxymoron τὰ ἀόρατα καθορᾶται will Paulus durch die Parallele τοῖς ποιήμασι νοούμενα erklären = Sein unsichtbares Wesen .... wird seit der Erschaffung der Welt dem denkenden Verstande in seinem Wesen sichtbar. Aus Jos. Antt. Präf. 19 und dem Corpus Hermeticum werden Parallelen beigebracht, aber betont, wie Paulus der „übergeistige neuplatonische Gottesbegriff" ferngelegen hat.

Haensler, B., O. Cist., *Nochmals zu Röm 4, 19 (Gn 25, 1 f)* (oben 164—169).

Gutjahr, F. S., *Die Briefe des h. Apostels Paulus erklärt.* II. Band: *Die zwei Briefe an die Korinther.* 5.—7. Heft (XVI u. 493—787. Graz, Styria. *M* 6.—).

Dickinson, A. J., *The genetic history of 1. and 2. Corinthians* (Rev. and Expos. 1917, 32—39).

Wohlenberg, G., *Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei* (ThLbl XXXVII 321—323): Lehnt Reitzensteins Ableitung aus Porphyrius (s. ob. 189) ab.

Reitzenstein, R., *Die Entstehung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung"* (Hist. Zeitschr. 1916, 189—208): Verteidigt sich gegen Harnacks Vorwurf (s. oben 188 f), die Originalität des Christentums bestritten zu haben, vertritt aber als seine volle Überzeugung, dafs Paulus eine hellenistische Formel ähnlich der bei Porphyrius bekämpft.

Reitzenstein, R., *Die Formel Glaube, Liebe, Hoffnung bei Paulus. Ein Nachwort* (Nachrichten der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl. 1917, 1, 130—151).

Houlsten, W., *The testimony of Paul the Apostle to the resurrection of Jesus Christ* (Bs LXXIII 546—569): Tritt für die volle Glaubwürdigkeit der in 1 Kor 15 gelehrten leiblichen Auferstehung Jesu ein.

Nisius, J. B., S. J., *Zur Erklärung von 2 Kor 3, 16 ff* (ZkTh XL 617 bis 675): Glaubt eine Auslegung gefunden zu haben, die dem grofsen Dissensus exegetarum in der Deutung der berühmten Worte: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν dadurch ein Ende macht, dafs er V. 16 nicht von der Bekehrung zu Christus, sondern historisch von dem Hinwenden des Moses zum Herrn handeln läfst. Dieser Herr sei der Geist, Paulus lehre also die einzig dastehende Wahrheit, dafs der Heilige Geist Moses belehrt habe. Die Vätererklärung, welche die Stelle als Beweis für die Gottheit des Heiligen Geistes verwendet, wird von N. stark zu seinen Gunsten

verwendet. Gegenüber seinem Ordensgenossen Prat bestreites N., dafs die Kor-Stelle zu den freien Fragen der Exegese gehöre, die sich nicht durch Anrufung der Autorität entscheiden lassen. Bertrams, der πνεῦμα nicht persönlich fassen will, wird sogar Nichtbeachtung eines tridentinischen Kanons vorgeworfen. Umgekehrt operiert N. viel mit dogmatisch-spekulativen Erwägungen.

Du Bose, H. M., *Epistle to Galatians* (Methodist Review Quarterly 1916, Juli).

Weber, V., *Der unschätzbare, aber viel verkannte Wert der Südgalatientheorie* (ThprMS XXVI 670—677): Wiederholt unter diesem hyperbolischen Titel alte Argumente. Das argumentum e silentio: Paulus hätte den Beschlufs des Apostelkonzils erwähnen müssen, wird besonders ausgenützt. W. erklärt selbst seine eigene Theorie als „frei von Mifsgriffen".

Weber, V., *Der vermeintliche Paulusbericht über das Apostelkonzil* (ThprMS XXVII 128—138): Behauptet aufs neue, dafs die Identifizierung von Gal 2, 1—10 und Apg 15 „der Grundirrtum der modernen Paulusforschung" sei. Die moderne negative Kritik stütze sich auf dieses Zugeständnis der positiven Kritik und folgere daraus „unweigerlich" die Unglaubwürdigkeit eines der beiden Berichte. Durch die Frühdatierung von Gal sei doch der positiven Kritik die Möglichkeit gegeben, ihren „Notbehelf" aufzugeben. Zum Schlufs kündet W. wieder neue „Modifikationen" seiner Gal-Exegese an.

Murray, J. O. F., *The Christian armour. Being studies in Eph. VI, 10—18* (78. Ld., Soc. for promoting christ. knowledge. 1 *s* 6 *d*).

Feine, P., *Die Abfassung des Philipperbriefs in Ephesus mit einer Anlage über Röm 16, 3—20 als Epheserbrief* (BFchrTh XX, 4: 149. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 3.20): Der Phil gehöre in die Zeit des Kampfes Pauli gegen den Judaismus, berührt sich also mit den früheren Briefen Pauli viel mehr als mit Kol und Eph. Ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν 1, 13 besagt im 1. Teil eine Örtlichkeit (also nicht die 9000 Mann starke kaiserliche Garde in Rom) und erst im 2. Teil direkt Personen. Die Prozefslage in Rom pafst nicht auf die Aussagen des Phil. In Rom wie in Jerusalem und Cäsarea habe die Anklage nicht den christlichen Glauben Pauli zum Gegenstand gehabt. Die Bewegungsfreiheit, die Paulus während der 1. römischen Gefangenschaft hatte, hat er zur Zeit des Phil nicht. Das ἐθηριομάχησα 1 Kor 15, 32 beweist die Existenz eines wirklichen Tierkampfs, also auch eine ephesinische Gefangenschaft. — Die Überbringerin des Röm, Phöbe, sei von Korinth über Ephesus nach Rom gereist und habe auf einem besondern Blatt Röm 16, 3—20 den Ephesern überbracht. — *Meinertz, M.*, *Der Philipperbrief und die paulinische Gefangenschaft in Ephesus* (ThR XVI 153—159): Ausführliche Besprechung des Feineschen Buches unter Vorbringung starker Bedenken gegen die Ephesus-Hypothese.

Weeda, W. H., *Filippenzen 4 vs. 6 en 7. Over bezorgdheid* (Theol. Studiën 1916, 326—335): Verteidigt gegen Zahn eine doppelte Bedeutung von μεριμνᾶν: sollicitus esse und curare. Die erstere, von Zahn bevorzugte, findet er bei Paulus nur ausnahmsweise: Phil l. c. und 1 Kor 7, 32 ff. An beiden Stellen steht der Apostel unter dem Einflufs der Bergpredigt, Mt 6, 25 ff und Parall. Van Kasteren.

Förster, G., *Thessalonicher 5, 1—10* (ZntW XVII 169—177): Nach mosaischem Recht heifst „wie der Dieb in der Nacht kommen" mit vernichtender Gewalt kommen, nach griechischem Recht soll nur die Heimlichkeit damit ausgedrückt sein. Letztere Auffassung hat Paulus akzeptiert. Darum solle man in V. 4 lesen: ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτας (nicht κλέπτης) καταλάβῃ.

Riggenbach, E., *Der Brief an die Hebräer. Ein Ermunterungsschreiben an zagende Christen* (BZSF X 11/12: 38. B.-Lichterfelde, Runge. *M* —.80):

Zusammenfassung der Grundgedanken seines Kommentars (vgl. BZ XI 437 f). Besonders betont R. hier die Herleitung der Theologie des Hebr aus dem AT und den Synoptikern und die Unabhängigkeit von Philo (vgl. H. Windisch, ThLz XLII 761).

3. *Katholische Briefe.*

Vrede, W., *Neue Arbeiten über die katholischen Briefe* (ThR XVI 7—13): Rezensionen der Werke von Wohlenberg (s. BZ XIII 190), Grosch (ebd XII 440) und Werdermann (ebd 221).

Vinson, R. E., *Book study of the Epistle of James* (Union Seminary Review 1916, Apr.).

Cladwell, E. C., *Theme and analysis of the Epistle o. James* (Union Seminary Review 1916, Apr.).

Van Kasteren, J. P., S. J., *De brief van den Apostel Judas, uit het Grieksch vertaald en verklaard* (Bijbellesen voor jedereen Nr 56: 168. Utrecht 1916, Den Bosch. *Fl* —.85): Das Werkchen, vom apologetischen Petrus-Canisius-Verein herausgegeben, richtet sich sowohl an katholische als protestantische Leser. Zuerst bespricht Verf. Einleitungsfragen. Kern des Judasbriefes bilden V. 5—19, wo in kurzen, kräftigen Zügen das Bild der Irrlehrer und Verführer gemalt wird. Durch Adresse und Segenswunsch im Anfange, Ermahnung und Doxologie am Schlusse erhält das Schriftchen des Judas den Charakter eines Briefes. Das Griechisch ist nicht zierlich, Jakobus' Brief steht in dieser Hinsicht höher. Der Satzbau erinnert an poetische Stücke des AT. Ein gewisser Parallelismus und freier Strophenbau läfst sich nicht verkennen; Verf. druckt deshalb die Übersetzung stichometrisch. Adressaten sind Judenchristen in Palästina oder Syrien. Die Zeit der Abfassung liege zw. 63—66. Auf rein geschichtlichem Wege läfst sich die Apostolizität des Briefes nicht ganz zweifellos beweisen. Nach Einteilung und Übersetzung folgt Erklärung des Briefes, der in zwei Teile zerfällt: „Der Feind" (V. 5—16) und „Auf zum Kampf" (V. 17 bis 23). In der Erklärung verbreitet sich Verf. in populär-wissenschaftlicher Weise über manche interessante Fragen. Willibrord Lampen O. F. M.

l) Apokalypse.

Hill, H. E., *Apocalyptic problems* (XII u. 275. Ld., Hodder & Stoughton. 6 *s*): Einige Kapitel waren schon im Exp erschienen. Der Verf. (Propst an der St. Andreaskathedrale in Aberdeen) steht auf supranaturalem Standpunkt und behandelt 1. The apocalyptic element in the Gospels. 2. What is the first coming of Christ? 3. The mystical significance of apocalyptic numbers. 4. The sealed book. 5. Evil in three worlds. 6. The second death. 7. Summary and explanation of Apc 4—8, 1. 8. Commentary of chapters 1—7. 9. Historic christianity and the mystical sense. 10. History and mysticism. 11. The seven trumpets.

Wohlenberg, G. †, *Zur Frage nach der praktischen Verwertung der Offenbarung Johannis* (NkZ XXVIII 429—434): Nachgelassene Notizen für einen Vortrag, die Th. Zahn mit einem kleinen Nekrolog einleitet. W. vertritt die These: Die Gedanken der Offb sind durchaus biblische; sie liegen auf der Anschauungslinie Jesu; sie sind gut apostolisch. Sie ist „das grofse Buch der Hoffnung der Kirche auf den Sieg in den Kämpfen wider die Welt". W. wünscht eine tiefgründigere und häufigere Verwendung der Apk in Predigt und Unterricht. „Wir stärken (dadurch) unsere Hoffnung und unsere Märtyrerfreudigkeit."

Ciuffa, G., *L'odierna guerra nell' Apocalisse di S. Giovanni* (XVI u. 269. Rom, Tipografia Pontificia nell' Istituto Pio IX): Mit einem Appendix, der die Prophetien Zacharias, Daniels, des hl. Judas, Nostradamus, Boscos und des hl. Vinzenz Ferreri enthält. Rücker.

Jungclaussen, *Das Lamm auf Zions Hügel. Erklärung von Offenbarung St. Joh., Kap. 5* (29. Breklum, Christl. Buchhandlung, H. Jensen. *M* —.30).

Völter, D., Regina Caeli (PrM XXI 39—51): Stimmt Boll darin zu, dafs der Isismythus das Bild Apk 12 beeinflufst habe. Aufser Is 7, 14 hat aber auch Mich 4, 8—10 die Kombination der Mutter des Messias mit der Parthenos-Isis veranlafst. Das himmlische Weib ist „die Repräsentantin des Gottesvolkes als himmlische Realität aufgefafst, so dafs wir wesentlich dasselbe haben wie in Gal 4, 26, wo die Rede ist vom oberen Jerusalem, das unsere ‚Mutter ist'" (46). In der sofortigen Entrückung des Messias findet V. die Geburt des pneumatischen Gottessohnes dargestellt und demgemäfs eine Leugnung der Fleischwerdung vertreten. Darum denkt er an Cerinth als Verfasser von Apk 12.

m) Ntl Apokryphen.

Baumstark, A., Aufserkanonische Evangeliensplitter auf einem frühchristlichen Kleinkunstdenkmal? (Ochr VI 49—64): Untersucht die Umschriften auf einer Reihe ehemals zu einem Armband gehöriger frühchristlicher Medaillons palästinischer oder ägyptischer Herkunft und kommt unter Herbeiziehung eines umfangreichen Vergleichsmaterials zu dem Resultat, dafs hier ein Nachhall aufserkanonischer Textformen vorliege, ohne jedoch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Apokryph aussprechen zu wollen. Sehr beachtenswert sind die Bemerkungen, die er zu Jo 14, 27 macht. Rücker.

Schwarz, G., *Ein unbekanntes Wort Jesu* (16. Darmstadt 1917, Selbstverlag. *M* —.25).

Franko, J. †, Beiträge aus dem Kirchenslawischen zu den neutestamentlichen Apokryphen. V. Eine Parabel des Apostels Petrus (ZntW XVII 207—210): Teilt sie in Übersetzung mit. Der wohl aus dem Griechischen übertragene interessante kirchenslawische Text befindet sich im Codex 69 der Bibliothek des „Narodnyj Dom" in Lemberg.

Breslau, Juli 1917. **J. Sickenberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Personalien. † Gustav Wohlenberg, o. Prof. für ntl Exegese in Erlangen. † W. Schmidt, o. Prof. für NT an der Univ. Basel. Gefallen im Felde Caspar René Gregory, o. Hon.-Prof. für ntl Exegese in Leipzig und E. Balla, a. o. Prof. für atl Theologie an der ev.-theol. Fakultät in Münster i. W. † James Hope Moulton, Prof. in Manchester (Verf. der Prolegomena to the Grammar of NT Greek). Jos. Halévy, Prof. an der École pratique des hautes Études der Sorbonne und Direktor der Abteilung für Äthiopisch, Himjarisch und turanische Sprachen. — Ignaz Rohr, o. Prof. für ntl Exegese an der kath.-theol. Fakultät in Strafsburg, wurde in gleicher Eigenschaft nach Tübingen als Nachfolger Belsers berufen. Sein Nachfolger in Strafsburg wurde Privatdozent Heinrich Joseph Vogels in München. Gustaf Herm. Dalman, Vorsteher des Deutschen ev. Instistuts in Jerusalem, wurde als o. Prof. der atl Theologie nach Greifswald berufen. Ebendorthin kam als Prof. für oriental. Philologie E. Mittwoch, a. o. Prof. in Berlin. Paul Karge, Privatdozent für atl Exegese an der kath.-theol. Fakultät in Breslau, wurde als a. o. Prof. für die Kunde des christlichen Orients an die kath.-theol. Fakultät in Münster i. W. berufen.

Verzeichnis der Autoren,

deren Werke in den Bibliographischen Notizen angezeigt wurden,

gefertigt von Peter Fellerer, Pfarrer in Pullach bei München.

*** bedeutet öfteres Vorkommen auf der gleichen Seite. (!) bedeutet eine Korrektur im Index gegenüber der Schreibweise in den Bibliographischen Notizen.**

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.